مجلة

المسلم المعاصر

السنة العاشرة
العدد ٣٧

المحرم
صفر
ربيع الأول
١٤٠٤ هـ

في هذا العدد

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
فى ضوء الشريعة الإسلامية

السنة العاشرة

العدد ٣٧

المحرم ١٤٠٤ هـ | نوفمبر ١٩٨٣ م
صفر | ديسمبر
ربيع الأول | يناير ١٩٨٤ م

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Côte d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : داربحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الأردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارات	انجلترا	١,٥٠ جنيه

محتويات العدد

كلمة التحـــرير

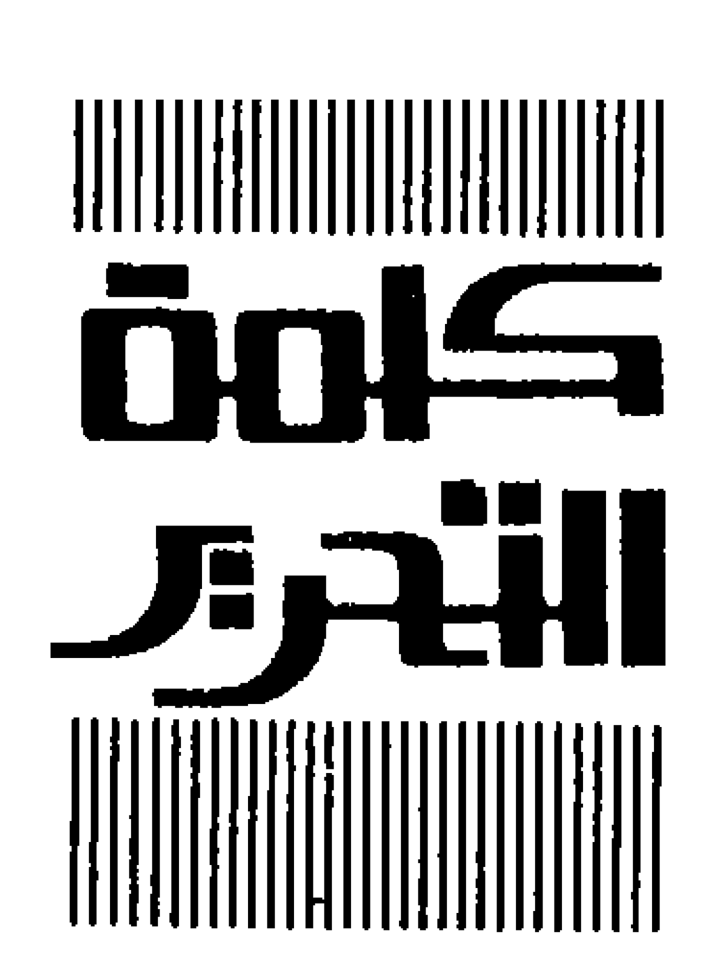
أبحـــــاث

حوار

نقد كتب

خدمات مكتبية

بسم الله الرحمن الرحيم



المنطلق في التجديد

نود ان نتحدث هنا عن موضوع يتعلق بعلم أصول الفقه ويدور حول فلسفة الحقوق الإسلامية التي اشتغل بها الكثير من الائمة والعلماء قديماً وحديثاً ولاتزال تحتاج إلى المزيد من الكلام فيها ولكن قبل ذلك نحب أن نقدم تعاريف للشريعة والفقه معتمدين في ذلك على مفهوم الإسلام لهما ليتضح للقاريء بشكل جلي ما نريد أن نبينه من عمق العلاقات بينهما . والذي لابد من قوله هنا ونحن بصدد الحديث عن موضوع مهم كهذا هو ان من تشبعت عقولهم بالافكار والثقافة الغربية يتجنبون دوماً استخدام بعض المصطلحات الإسلامية مثل الشريعة والفقه عند حديثهم عن الثقافة الإسلامية وهذا بلاشك خطأ فادح جداً لانه من الواجب على كل من يكتب في قضايا الدين الإسلامي ان يستعمل المصطلحات والمفاهيم المتعلقة به فنحن لا نستطيع مطلقاً أن نهمل أمثال هذه المفاهيم والمدارك التي هي من الأركان الأساسية للدين الإسلامي والشريعة الإسلامية التي بنيت عليها الحضارة والعلوم الإسلامية .

الشريعة ــ لقد استعمل القرآن الكريم كلمة الشريعة ومشتقاتها في أساليب مختلفة ومتنوعة . فالكلمة قد وضعت في اللغة للدلالة على الوضوح والاستقامة والتوجيه المستقيم والامتداد نحو جهة واستقامة واحدة والشرع نهج الطريق الواضح[١] ومن ذلك الشريعة وهي مورد الشاربة . واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة[٢] لان

الأصل في الكلمة المدّ في استقامة واحدة ، ويحمل عليه كل شيء يمتد في رفعة وغير رفعة ، من ذلك شراع السفينة فهو ممدود في علو وقوله تعالى « **اذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً** »[٣] يعني انها الرافعة رؤوسها[٤] والشرعة والشريعة في كلام العرب مشرعة الماء عدّا لا انقطاع فيه ويكون ظاهراً معيناً وفي المثل : أهون السقي التشريع لان مورد الابل اذا ورد بها الشريعة لم يتعب في اسقاء الماء لها ومعنى مشرع بيّن وواضح مأخوذ من شرع الاهاب اذا شق ولم يمزق . والشريعة تأتي بمعنى العادة ايضاً . والشارع الطريق الاعظم الذي شرع فيه الناس عامة وهو على هذا المعنى ذو شرع من الخلق يشرعون فيه ودور شارعة اذا كانت ابوابها شارعة في الطريق وفي الحديث كانت الابواب شارعة إلى المسجد اي مفتوحة إليه وكل دانٍ من شيء فهو شارع . وكذلك الدار الشارعة هي التي قد دنت من الطريق وقربت من الناس وهذا كله راجع إلى شيء واحد ، إلى القرب من الشيء والاشراف عليه[٥] .

وشراع السفينة ما يرفع فوقها من ثوب لتدخل فيه الريح فيجريها وشرّع السفينة جعل لها شراعا واشرع الشيء رفعه جدا وانتم فيه شرع سواء أي متساوون لا فضل لأحدكم فيه على الآخر[٦] .

على ضوء ما تقدم نجد أن كلمة الشرع ومشتقاتها تتضمن المعاني التالية :

ا ـ الطريق المستقيم الذي لا انحناء فيه ولا اعوجاج .

ب ـ الامتداد نحو جهة واحدة مستقيمة .

ج ـ القرب للشيء والتقرب منه .

د ـ الطريق الواسع وعدم التحرج من السير فيه بدون مشقة حيث يتسع لكل من يريد السير والمشي فيه .

هـ ـ العلو والرفعة .

و ـ الوضوح والظهور والبيان .

ز ـ مورد الماء أو منبعها حيث لا يستطيع أي ذي روح أو نفس أن يعيش ويحيا من دونه ..

هذه المعاني كلها تتضمنها كلمة الشرع ومشتقاتها وعلى هذا فالشريعة والشرع هما الطريق الواضح البيّن الواسع المستقيم الموصل إلى الحياة والرفعة والعلو دون انحياز او اعوجاج حيث يسير فيه الناس بيسر وسهولة . هذا هو المعنى الذي يستخلص من اللغة وقد استعمله العرب قبل مجيء الإسلام . وعندما نزل القرآن الكريم وذكرت فيه هذه الكلمة لاشك انه قد استهدف تلك المعاني الموجودة عند العرب لأن القرآن خاطبهم بلغتهم فالعرب كانوا يستعملون هذه الكلمة لهذه المعاني في حياتهم اليومية.وبعد هذا فمن الضروري ان نتتبع القرآن الكريم في استعماله كلمة الشريعة وماذا أراد أن يقدم للناس من معان ومقاصد بواسطة تلك

الكلمة التي اذهلت العالم بوضع نظام خاص بين النظم البشرية يمتاز عن القوانين الوضعية بخصائص متميزة .

والآن نود أن نلقي نظرة عابرة على الآيات التي ذكرت فيها الشريعة في القرآن الكريم :

١ ـــ يقول الله عز وجل في الآية الثامنة عشر في سورة الجاثية : « **ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون** » .

ويجمع معظم المفسرين على أن كلمة الشريعة الواردة هنا انما هي بمعنى الطريق المستقيم . كما يقولون إن الشريعة طريق وسنة ومنهاج وهدى وبيّنة من أمر الدين(٧) .

لقد أمر الله سبحانه وتعالى رسوله باتباع الطريق الواضح البيّن أمام كل الناس لان منفعتهم في حياتهم ومعاشهم تتمثل فيه . فالمعاني المذكورة في كلمة الشريعة يمكن حملها على هذه الآية حيث أن الدين الإسلامي والقرآن الكريم يهديان الناس إلى الحق بمنهاج واضح يفهمه الجميع . وعلى هذا الاساس يبدو للفاهم الفطن أن الإسلام يقبل كل ما هو واضح وبيّن بحيث يهدي الناس إلى الحق والعدالة والخير حتى وان لم يكن مذكورا في النصوص الدينية الإسلامية. فالمراد في الآية الكريمة هو أن الله عز وجل قد سنّ للإنسان طريقاً سوياً في أمور دينه ودنياه فأمره باتباع الشريعة الثابتة بالدلائل الظاهرة الجلية ونهاه في الوقت نفسه عن اتباع ما لا حجة عليه من اهواء الجهلة وعقائدهم وتقاليدهم التي يكتنفها الغموض والتي بنيت اصلا على الاهواء والانحراف .

٢ ـــ الآية الثانية هي الآية الثالثة عشر من سورة الشورى : « **شرع لكم في الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه . كَبُرَ على المشركين ما تدعوهم اليه . الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب** » اي ان الذي له مقاليد السموات والارض شرع لكم من

الدين ما شرع لقوم ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ ثم بين ذلك بقوله « **ان اقيموا الدين** » وهو توحيد الله وطاعته والايمان برسله وكتبه واليوم الآخر وبسائر ما يكون الرجل باقامته مسلما،لم يردّ الشرائع التي تبنى عليها مصالح الامم والتي تختلف من أمة لاخرى،وقد فهم معظم الناس من هذه الآية بأن الله قد وضع أسس الدين وقواعده الاعتقادية وأصول الشريعة فلا ناسخ فيها ولا منسوخ لان هذه الآية الكريمة تفيد الشريعة الثابتة العامة لكل أمة ولكل البشر. وتذكر صراحة بعض المباديء التي اوصى الله بها للرسل العظام ومنهم رسولنا ﷺ أن الديانات السماوية العظيمة تلتقي في الاسس الاعتقادية والاخلاقية والمباديء الاخرى العامة،فمن الطبيعي أن نجد اختلافا كثيراً أو قليلا في فروع الديانات السماوية ولا نجد فيها اتفاقا الا في المقاصد والأهداف

والمباديء والمنبع الاصلي لان الفروع تختلف وتتغير باختلاف الازمان والاماكن وبتطور كل أمة وتقدمها والذي لا يتغير ولا يتبدل كما قلنا هو الايمان بالله واليوم الاخر والرسل والملائكة والصدق في الحديث والوفاء بالعهد وصلة الرحم وتحريم الظلم للناس ولكل ذي روح وعدم الاشراك بالله وتوحيده في العبادة وفي كل امور الحياة وحده لا شريك له في الالوهية والربوبية(٨) .

٣ ـ والآية الثالثة هي الآية الثامنة والاربعون في سورة المائدة « **وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديك من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون** »

تدل هذه الآية على معنيين اثنين :

الأول : بما أن الشرعة أو الشريعة هما الطريق البين الواضح الذي يتم التوصل من خلاله إلى النجاة والسعادة في الدارين كما سبق في إيضاح كلمة الشريعة فانه يفهم من الشرعة في هذه الآية الكريمة أن الله تعالى جعل لكم من الأنبياء شريعة وأن الأصول الأساسية لهذه الشريعة متفق عليها بين الانبياء .

الثاني : ان المقصود بالمنهاج هو طريقة تطبيق الشريعة حسب الظروف والشروط التي تختلف باختلاف الازمنة والامكنة وهذه هي نقطة الخلاف الرئيسية بين الرسالات السماوية .

وهذا على ما نعتقد هو مضمون الآية الكريمة، إلا أنه من الممكن أن نتوسع في المعنى حتى يقال أن الشرعة والشريعة هما القرآن الكريم والسنة النبوية. والمنهاج هو تطبيق القرآن والسنة من قبل الامة الإسلامية كما يفهمهما الائمة والعلماء والفقهاء في كل عصر من العصور، والشرعة أو الشريعة هي ما ينبغي أن يتفقوا فيها، وأما المنهج فلهم حق التصرف والفهم والاختلاف فيه حسب مقدرتهم العلمية ومداركهم العقلية .

فالمنهاج اذاً هو الطريق المستمر الواسع الذي يوصل إلى الهدف المنشود . وقد قال ابو العباس محمد بن يزيد في هذا الصدد : الشريعة ابتداء الطريق والمنهاج الطريق المستمر .

نفهم من هذا القول أن الشريعة أصل ومصدر الانطلاق والمنهاج هو مواظبة السير الدؤوب تُستمدُّ القوة فيه من نقطة الانطلاق على الدوام ودون انقطاع. ورُوى أيضا عن ابن عباس والحسن وغيرهما أن الشرعة والمنهاج سنة وسبل .

وهكذا فان كلمة الشريعة في الآية الأولى استعملت بمعناها اللغوي ولكن معنى الشريعة والشرعة في الآية الثانية والثالثة تعطي لنا المعنى الاصطلاحي . لقد عرّف العالم

التهانوي الشريعة بانها « الاحكام التي جاء بها رسول من الرسل من الله لعباده فإن كانت الاحكام عملية تسمى الاحكام الفرعية والعملية وكَتَبَ علم الفقه لتوضيح هذه الاحكام فروعا وتفصيلا . وان كانت الاحكام تتعلق بمسائل الاعتقاد تسمى الاحكام الاعتقادية والاصولية وكتب علم الكلام لايضاح هذه الاحكام الاصولية(٩)

كما يقول محمد علي السايس في كتابه « تاريخ التشريع الإسلامي » : الشريعة بالنسبة للفقهاء هي الاحكام التي وضعها الله تعالى لعباده لسعادتهم في الدارين ان آمنوا وعملوا بها . وسُميت هذه الاحكام بالشريعة لانها كالشارع المستقيم وهي مبنية على أسس متينة محكمة الوضع لا انحراف فيها ولا عوج »(١٠)

ويقول الدكتور محمد يوسف موسى « تستعمل كلمة الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي لمعنى واحد كمترادف وكثيراً ما تستعمل كلمة الفقه بدل الشريعة لان الشريعة أعم وأشمل من الفقه ولانها تتعلق بمسائل الاعتقاد وتطلق الشريعة على الفقه مجازاً فقط »(١١)

بما ان التشريع سنُّ القوانين ووضعها وتبيين القوانين والاحكام ، وبما ان الشريعة قد استكملت احكامها في حياة الرسول الكريم ﷺ ولان الله تعالى لم يعط لاحد حق التشريع الا لرسوله ، وبما ان الاحكام الثابتة باجتهادات الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين وآرائهم ليست شريعة ، لهذا كله نقول : ان مصدر الشريعة هو القرآن والسنة وحول هذا الموضوع يقول محمد السايس : ومن ذلك يتضح لك ان النبي ﷺ لم يفارق هذه الحياة الا بعد ان تكامل بناء الشريعة فما كان بعد وفاته مما ثبت باجتهاد الصحابة والتابعين فليس تشريعا على الحقيقة وانما هو توسع في تبسيط القواعد الكلية وتطبيقها على الحوادث الجزئية المتجددة فليس للتشريع اذن مصدر سوى الكتاب والسنة مهما طال الزمن(١٢)

فهمنا مما سبق ان الشريعة هي الطريق الواضح المستقيم والشارع المفتوح الذي لا التواء فيه ولا اعوجاج وعلاوة على ذلك فان الشريعة تطلق ايضا على ما يلي :

اولا : على الأسس الدينية والاعتقادية والاخلاقية .

ثانيا : على الاحكام الدينية الفرعية العملية التي تثبت بالقرآن والسنة .

ثالثا : تطلق الشريعة من الناحية المجازية على آراء وأفكار واجتهادات المجتهدين بما فيهم الصحابة الكرام . ولكن الاستاذ محمد علي السايس ورفيقيه كما ذكرنا لا يرون هذا الرأي الثالث ولا يقبلون الفكرة القائلة بان اجتهادات المجتهدين وآراء الصحابة من ضمن احكام الشريعة . ونحن من جانبنا نرى نفس الرأي ونقول : ان الشريعة هي الاحكام الموجودة صراحة في القرآن الكريم والسنة

النبوية الشريفة . اما الاحكام المبنية عليهما والمستنبطة منهما فهي فقه لهما وفهم لمعانيهما ليس الا .

الفقه لغة واصطلاحا : ذكرت كلمة الفقه وما اشتق منها عشرين مرة في القرآن الكريم وقد استعملت لثلاثة معان :

اولا : جاء الفقه بمعنى العلم والمعرفة يقول الله تعالى في سورة هود : ٩١ « **قالوا ياشعيب ما نفقه كثيراً مما تقول وانا لنراك فينا ضعيفاً** »(١٣) .

ثانيا : ويطلق الفقه بمعنى الفهم مطلقا كما قال الله عز وجل في سورة الكهف : ٩٣ « **حتى اذا بلغ بين السدّين وجد من دونهما قوماً لا يكادون يفقهون قولا** »(١٤)

ثالثا : يطلق الفقه على الفهم والادراك والاحاطة بالشيء والتعقل والفطنة ويمكن الاستشهاد على هذه المعاني بالآية ٧٨ من سورة النساء « **فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً** »(١٥)

اذا كنا قد شرحنا معنى كلمة الفقه في هذه الآيات الثلاث معتمدين على كتب التفسير فان الاساس لايضاح معاني هذه الكلمة يكمن في الرجوع الى كتب اللغة(١٦)

فالفقه في اللغة : هو العلم بالشي وفهمه يقال أوتي فلان فقهاً في الدين أي فهماً فيه قال الله عز وجل : « **ليتفقهوا في الدين** » اي ليكونوا علماء به. كما دعا النبي ﷺ لابن عباس فقال : « **اللهم علمه وفقهه في التأويل اي فهمّه تأويله** »(١٧) .

ان كلمة الفقه لم تكن تستعمل في عهد الرسول والصحابة الا بمعناها اللغوي فقط . والذي كان شائع الاستعمال آنذاك كلمات اخرى مثل القضاء والرأي والاجتهاد حيث وردت على ألسنة الصحابة وأهل العلم والمعرفة في ذلك العهدُ وكان ابوبكر وعمر وسائر الصحابة رضوان الله عليهم يقولون : ما هو رأيك ؟ اذا ارادوا ان يسألوا عن فكر شخص من الصحابة.أو ماذا ترى ؟ او ماذا ترتأى ؟ والى جانب هذا لا ترى أن الفقه قد استعمل في الاسئلة مثل : ماذا تفقه ؟ أو كيف تفقه ؟ أو ما هو فقهك ؟ اي فهمك الأمرَ الفلاني.وكذلك كلمة الفهم لم تذكر في الأمور التي تتعلق بالشريعة في عهد الصحابة والتابعين .وهكذا فان استعمال

كلمة الفقه بدأ بانتهاء عهد الرسول والصحابة حيث اخذت المذاهب الفقهية تتكون وتتشكل وتنتشر في ارجاء البلاد الاسلامية . ونحب هنا ان نشير الى شيء آخر يتعلق بالحالة النفسية والاجتماعية للصحابة والمسلمين آنذاك وهو أن كلمة الرأي كانت تستعمل كثيراً في ذلك العهد ولم يكن لاحد أن ينكر استعمالها لان معناها يدل أصلا على ابداء الرأي والفكر واعمال العقل والذهن لغرض التدبير وادراك الامر فكريا وعقليا ومع كثرة استعمال الرأي والرؤية في القرآن الكريم وواقع الحياة اليومية اصبحت الكلمة مرادفة للعلم والمعرفة فغلب عليها المعنى العلمي وبهذه الصورة اكتسب

الرأي اهمية خاصة واصبح استعماله في استنباط الاحكام شائعاً .

لقد كان المجتمع الإسلامي في بداية عهده صغيراً اذ لم تكن الحوادث معقدة ومتداخلة فالنصوص القرآنية والاحاديث النبوية كانت تكفي لحل المشكلات الطارئة لهذا لم ير الصحابة اي مانع من استعمال كلمة الرأي بمعنى العلم وابداء الفكر طالما انه مذكور في القرآن الكريم.ولكن مع مرور الزمن وتطور الاحداث ظهرت حاجة ملحة وماسة لحل المشاكل المستجدة عن طريق اعمال الفكر والرأي على أسس علمية راسخة.لقد اضطر العلماء والائمة المجتهدون وخاصة من كان يقطن منهم في المدن الإسلامية الكبيرة التي تتطور بسرعة إلى استعمال منهج ثابت يعتمد على العقل والرأي ليتمكنوا من حل المشكلات التي كانت تعترض المسلمين ولجعل الاحكام الدينية مسايرة لتطورات المجتمع الإسلامي . فالاحداث التي برزت في تلك الفترة خارج المدن الكبرى كانت قليلة وكان من الممكن ايجاد حل لها من خلال نصوص القرآن والسنة بدون مشقة.ولكن كان من الصعب جداً تسيير الأمور السياسية والاجتماعية والادارية في المدن الكبرى التي تم فتحها حديثا اذ لم يكن بمقدور المسؤولين العثور على الاجوبة الكافية في الآيات والاحاديث مباشرة وبصورة صريحة . ولهذا السبب كانوا مضطرين الى الاجتهاد المستند على الفكر والرأي والعقل ليضبطوا امور الناس ويضعوها في اطارها الإسلامي حتى لا يخرج الناس عن دائرة الإسلام وخاصة من كان منهم حديث العهد، وهكذا فكلما ضاقت الدائرة وسّعها العلماء الذين كانوا يشعرون بمسؤولية كبيرة تجاه المجتمع الإسلامي الذي كان يسير بخطى حثيثة في طريق التبدل والتطور .

اما العلماء في المدينة المنورة ومكة المكرمة وامثالهما فانهم لم يتعرضوا لصعوبات ومشاكل كتلك التي كان يواجهها العلماء مثلا في البصرة ودمشق والفسطاط وغيرها من المدن الإسلامية الداخلة في رقعة البلاد الإسلامية حديثا والتي ينعدم فيها تجانس السكان من النواحي القومية والفكرية والثقافية. فبالنسبة لسكان مكة والمدينة كان يكفيهم ان يتبعوا القرآن والسنة في الاحكام والتقاليد الموروثة من الرسول والخلفاء الراشدين لحل مشاكلهم اليومية فلا حاجة لهم كثيراً للاجتهاد واعمال الفكر ولذلك اخذوا يقاومون ويستنكرون اجتهادات اصحاب الرأي . لهذه الاسباب ولأسباب اخرى كثيرة تتعلق بالفتوح واتساع الرقعة الإسلامية دعت الضرورات الملحة المسلمين الفاتحين الى ان يكونوا اكثر دقة ويقظة تجاه الذين يدخلون في الإسلام افواجا وينضوون تحت رايته. فالتطور كان سريعا بعد امتزاج هؤلاء الاقوام الجدد في المجتمع الإسلامي ذلك التطور الذي ادى الى ظهور مشاكل جديدة لم تكن مألوفة من قبل في الاصقاع البعيدة عن أرض الوحي .

لقد حدث ذلك والمسلمون في مكة والمدينة بعيدين كل البعد عما يجري حولهم من مستجدات ولهذا لم يقبلوا مطلقاً ان يجتهد العلماء في الأمور والحوادث الطارئة وان يعملوا فكرهم فيها مستندين على الرأي بشكل خاص بل كان عليهم ان يتمسكوا حرفياً بالنصوص والأحكام الموروثة عن الرسول والصحابة ،وبذلك أخذ أهل مكة والمدينة يمارسون الضغط على أصحاب الرأي والاجتهاد إلى أن خيل للعلماء أن استعمال الرأي واعماله يعطي حرية واسعة واستقلالا عن النصوص الشرعية ونتيجة لهذا الاحساس المتكون من جراء الضغط المعنوي تركوا استعمال كلمة الرأي وبدأوا يستعملون كلمة الفقه اي الفهم والادراك بحيث يستند على النصوص ليس فيه استقلال فكري حاد أو ابداء رأي بلا سند وانما يعتمد على مقدرة الشخص في الفهم والادراك لانه يمكن نقاشه اعتماداً على النص بصورة مباشرة على خلاف

الرأي الذي كان يصعب نقاشه بسبب بعده عن النص وعدم اتصاله المباشر ،فعلى سبيل المثال إذا قال المرء لمخاطبه « هذا رأيي » فماذا يكون جوابه اذا قال له « أنت على خطأ » على أي أساس يقول له هذا وهو أيضاً بلا سند وهكذا نرى انه لا يوجد بينهما في الأصل أساس يستندان عليه أو نقطة تكون قاعدة للنقاش ،أما اذا قال الرجل لصاحبه « هذا ما فهمته من النص » أو هذا هو مدى فهمي فيمكن لمخاطبه عندئذ ان يرد عليه بقوله« فهمك هذا غير صحيح »

ويستطيع ان يجره إلى المناقشة والمناظرة اعتمادا على النص لان سند كل واحد منهما موجود بين أيديهما وأعتقد ان هذا من الأسباب التي لأجلها ترك الرأي مكانه للفقه وهكذا انضوت كلمة الرأي في التشريع الإسلامي في زاوية التاريخ . وأحب ان اعلق هنا على ظاهرة أخرى في التفكير الإسلامي حيث يظهر من سرد حكاية الرأي في زمن الصحابة والتابعين ان استعمال الرأي والعقل كان مصدراً مستقلا للتشريع زائداً على القرآن والسنة وكان العقل مصدراً مستقلا للتشريع ثم تحول هذا المصدر بعد عصر التابعين إلى معنى ضيق وهو القياس اما بعد تجنب استعمال الرأي وأخذ الفقه مكانه أصبح العقل آلة للفهم لا حاكماً مستقلًا وهكذا نصل إلى معرفة التطورات التي حدثت في حالة بعض

الكلمات التي كانت تدور على ألسنة العلماء وذلك نتيجة لتفاعل الأفكار وتأثير بعضها على البعض الآخر اضافة إلى ضغط الجمهور من العلماء والعامة من ورائهم على المحققين والمفكرين منهم وهي ظاهرة اجتماعية بارزة في المجتمعات الإسلامية في التاريخ الماضي وحتى في يومنا هذا .

لقد استعمل القرآن الكريم الفقه بمعناه اللغوي والاصطلاحي في سورة التوبة (١٢٢) « **فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون** » .

ويقول الرسول ﷺ : « **من اراد الله به خيراً يفقهه في الدين** »[١٨] ومعنى الفقه هنا يحمل

على المعنى اللغوي الا ان الفقه قد خُصَّ هنا بفهم الأمور الدينية ونحن لا نرى المسلمين في عهد الصحابة والتابعين يستعملون الفقه بالمعنى الذي خصه القرآن الكريم به أي للفهم بالأمور الدينية وهو المعنى الاصطلاحي اليوم -وقد بدأ المسلمون باستعمال هذه الكلمة بالمعنى الاصطلاحي السائد في الكتب الفقهيه اعتباراً من القرن الثاني الهجري فنحن نرى الحسن البصري يستعملها لأول مرة (١١٠ هـ ــ ٧٢٨ م) في الاجابة على الفرقد السبخي (١٣١ هـ ــ ٧٤٨ م) يقول الحسن البصري : « انما الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بدينه المداوم على عبادة ربه الورع الكافّ نفسه عن اعراض المسلمين العفيف عن اموالهم الناصح لجماعتهم »[١٩] .

إن الحسن البصري قد خص كلمة الفقه بالجانب الاخلاقي الشخصي من الدين الإسلامي وأما معنى الفقه في الآية المذكورة في سورة التوبة فهو واسع بحيث يشمل كل المعارف الدينية في الاعتقادات والاحكام العملية والاخلاقية .

والامام الغزالي يعرف الفقه مفنداً معناه كما كان سائداً في زمانه ويقول : « ان الفقه ليس حفظ الاحكام المكتوبة في كتب الفقه والفتاوي »[٢٠] وتعريف الغزالي واضح وشامل للناحية الاخلاقية ويفهم في هذا أن للفقه معنى يؤثر على الحالة الروحية للانسان ولذلك كان اطلاقه على علم الآخرة أكثر، علماً بان هذا لا يمنع من تناوله للاحكام الظاهرة في كتب الفقه والفتاوي[٢١] .

وأفضل من عرّف الفقه هو الامام الأعظم أبو حنيفة (١٥٠ ــ ٧٦٧ م)

يقول في ذلك « الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها »[٢٢]

ان تعريف الامام الاعظم للفقه يحتوي على جميع الاحكام الاعتقادية والاخلاقية والعملية والأوامر والنواهي وعلى هذا فالتعريف يشمل الاسلام كله لان الإسلام يبين للانسان ما يجب عليه ان يفعله ومالا يفعله٠اما الفقه من الناحية الاصطلاحية فلبيان ذلك نذكر هنا بعض التعاريف له لكي يتبين لنا الفرق بينها ، ثم نتعرف على المتفق عليه منها :

١ ــ فالفقه عند امام الحرمين (٤٧٨هـ ــ ١٠٨٥ م) : هو معرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد[٢٣] .

٢ ــ والفقه عند الغزالي (٥٠٥ هـ ــ ١١١١ م) هو معرفة الاحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد[٢٤]

٣ ــ وفخر الدين الرازي يقول في تعريفه (٦٠٦ هـ ــ ١٢٠٩ م) :[٢٥] الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها في الدين ضرورة » .

٤ ــ اما سيف الدين الآمدي (٦٣١ هـ ــ ١٢٣٣ م) فيقول في ذلك : الفقه

مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الاحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال. والفقه اسم لمعرفة الاحكام الفرعية[٢٦]

٥ ـــ والفقه عند ابن الحاجب (٦٤٦ هـ/١٢٨٤) وأبي البركات النسفي (٧١٠ هـ/١٣١٠م) والشوكاني (١٢٠٠ هـ/١٨٣٩م) : هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية بالاستدلال[٢٧]

٦. ـــ وعند علي بن محمد البزدوي (٤٨٢ هـ/١٠٨٩م) وأبي السهل السرخسي (٤٩٠هـ/١٠٩٦م) : العلم نوعان : علم التوحيد والصفات وعلم الشرائع والأحكام والأصل في النوع الأول هو القرآن والسنة والنوع الثاني هو علم الفروع وهو الفقه. وهو على ثلاثة اقسام :

أ ـــ علم المشروع بنفسه أي علم الأحكام نفسها.

ب ـــ اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها أي عللها وضبط الأصول بفروعها.

ج ـــ هو العمل به حتى لا يصير العلم مقصوداً[٢٨].

٧ ـــ وعبد العزيز البخاري (٧٣٠ هـ/١٣٢٩م) وصدر الشريعة (٧٤٧هـ/١٣٤٦م) يرجحان تعريف الامام الاعظم ابي حنيفة الذي اشرنا اليه آنفاً وهو معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملًا لتخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد شمول هذا التعريف المنقول عن ابي حنيفة[٢٩].

٨ ـــ والبيضاوي (٦٨٥هـ/١٢٨٦م) يعرف الفقه بانه : العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسبة من ادلتها التفصيلية[٣٠].

٩ ـــ وكمال بن همام يذكر تعريفاً خاصاً به فيقول : الفقه : التصديق لاعمال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد (كذا في المطبوع) بالاحكام الشرعية القطعية مع ملكة الاستنباط[٣١].

ان كلا من قوله « لاعمال المكلفين » وقوله « بالاحكام » في محل النصب على انه مفعول به للتصديق، وعدّاه إلى احدهما باللام والى الآخر بالهاء لان ما يعبر به الحكم وهو من شأنه ان يعدي إلى احد مفعوليه بالهاء وإلى الآخر بعلى في مثل هذا التركيب وجعل المعدي إليه باللام هو الاعمال والمعدى إليه بالهاء هو الاحكام لان الاعمال هي الموضوع والاحكام هي المجهول[٣٢].

ان ابن همام قد ناقش قطعية الاحكام الشرعية الفرعية يعني الفقهية ونحن لا نريد الخوض في هذا النقاش هنا وان كان من الممكن ان يكون الموضوع شيقا ونافعا من جهة قطعية الاحكام الفقهية وظنيتها بحيث يفرد له بحث خاص. ان التعاريف التي ذكرناها ليست كل ما قيل في تعريف الفقه بل هناك تعاريف اخرى كثيرة غيرها ولم تكن غايتنا في عرضها الا محاولة نبين من خلالها متى وكيف اكتسب الفقه مفهومه

الاصطلاحي ، كما ذكرنا تاريخ وفاة الاصوليين ليكون واضحا لنا من الذي تأخر عن الآخر وكيفية التدريج والتطور في فهم الفقه . ومع هذا فالثابت في الكتب الموجودة لدينا ان اول من عرّف الفقه هو الامام الاعظم وتبعه الاصولي الحنفي الامام البزدوي لانه كان يشرح تعريف الامام للفقه وذكر معاني مختلفة له وبين الامامين ثلاثة قرون ونصف قرن من الزمن تقريبا .

اما الامام الجويني الذي عاصر البزدوي فانه يعطي للفقه تعريفا اكثر دقة وأمتن مفهوما ومن المؤسف ان كتب أصول الفقه المكتوبة قديماً لم تصل الينا كلها وهي اما موجودة في زوايا المكتبات العالمية او هي ضاعت وفقدت . كما نرى من عرضنا للتعاريف ان اصحابها ينتمون الى مذاهب مختلفة وهذا الحكم بالطبع ليس حكماً لا يقبل الاستثناء والمثال على ذلك هو التعريف الذي ذكرناه لصدر الشريعة فهذا التعريف الذي درسه

صاحبه دراسة دقيقة وعميقة انما يعود اصلا للامام الاعظم كما ان تعريف التفتازاني للفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية هو تعريف الشوافع(٣٣) .

ونهدف ايضا من سرد هذه التعاريف واختلاف الاصوليين والفقهاء حولها الى توجيه الانظار للفرق بين الفقه والشريعة وقد تطرقنا الى هذا الفرق عندما كنا نشرح معنى الشريعة . وهكذا نرى المناقشة تجري على قدم وساق لشرح التعاريف في إطار هاتين النقطتين :

النقطة الاولى : كون الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية التي يتم التوصل اليها عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد وعندما عرض علماء أصول الفقه هذه المفاهيم واستثنوا كون الشيء من أصل بالضرورة وقصدوا بذلك الشريعة يعني القرآن والسنة استهدفوا من وراء ذلك تفريق الشريعة عن الفقه لان الفقه يتوصل اليه عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد .

وهذا يعني الاحكام التي يستنبطها الانسان بقدر ما لديه من قدرة عقلية وملكة علمية وبما لديه ايضا من مقدرة على الاستدلال والاجتهاد ولذلك يمكن القول ان الخلافات في مسائل الفقه تعود لاختلاف عقول الناس وفهمهم ومقدرتهم على الاستنباط وعلى ضوء هذا نخرج بنتيجة تقول : ان عقلية وقابلية الانسان تتطور بتطور العلوم وتقدم الفنون حسب الحاجات والشروط بمقتضى الزمن وقانون الرقي .

والفقه لابد وان يساير مقتضيات الحياة المتغيرة والمتطورة وان يتماشى مع الحاجة البشرية الملحة التي لا تخرج عن اطار الدين. فالاصوليون الكبار استعملوا التعاريف التي ذكرناها وهي اشارة الى هذه الحقيقة . ولاحظوا انه من الانسب للواقعة العلمية ان يفرّق بين الفقه وبين الشريعة التي هي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة فهما كما قلنا مراراً المصدر الاساسي للشريعة مادام الدين باقياً .

وانطلاقا من هذا الاساس هناك من يقول ان الفقه يمكن ان ينقد وان يوجه اليه النقد كما فعل الاولون لانه عبارة عن آراء المجتهدين وتفسيراتهم ويعزى اليه ايضا الخطأ والصواب . ولكن لا يجوز نقد الشريعة « أي القرآن والسنة » طالما انها ثابتة كما لا يجوز الاختلاف في تفسيرها وتأويلها بغية نقدها .اما الذي يجوز نقده فهو طرق رواية السنة لان الانسان يلعب دوراً اساسيا وعاملا مهما في روايتها ونقلها . لهذا فالنقد ، والحال هذا ، ينصب على الناقل والعامل .

النقطة الثانية : وهي تتعلق بكلمة العلم واستعمالها . فالعلم هو معرفة الشيء قطعاً مع الأخذ بعين الاعتبار ان الفقه يحصل بالاجتهاد وهو حكم ظني لا يفيد حكما قطعيا . ولو انه افاد القطعية لما اختلف فيه الفقهاء ولهذا السبب اجاب الفقهاء على الذين يدّعون بانه لا يجوز استعمال كلمة العلم في تعريف الفقه بل من الضروري استعمال كلمة الظن فقالوا :

أولا : إن استعمال كلمة العلم في تعريف الفقه يفيد أن الفقه يشمل الشريعة اي القرآن والسنة بما فيها أحكام العبادات جملة وتفصيلا . وليس الفقه كله عبارة عن الاجتهاد والاستدلال .

ثانيا : ان الاجتهاد انما يحصل بالاستدلال وأنه لا يفيد الحكم الظني دائماً بل يفيد الحكم القطعي أحياناً وأن الاجتهاد يفيد الحكم القطعي والظني وذلك حسب مصادر المعرفة والشروط للحكم .

ثالثا : ان الاجتهاد يفيد الحكم القطعي دون شك والظن انما يحصل من خلال استعمال المجتهد للنص والدليل . ولكن المتفق عليه هو اقتناع المجتهد بالحكم الذي استنبطه من النص بحيث يكون قطعياً بالنسبة له وهذه القطعية التي توصل اليها هي خلاصة ونتيجة لاجتهاده.والقطعية في قناعة المجتهد يقال لها الاحكام الفقهية اي الاحكام التي تتكون من اجتهادات المجتهدين والتي يقال لها العلم . إن الذين أيدوا قطعية الاحكام يجب ان يروها حكما خاصا بالعالم المجتهد لا حكما عاما مقطوعا بصحته إجماعا.

والمهم في الأمر هو أن الاصوليين يقولون: الاجتهاد يفيد الظن.ولذلك وضعوا القاعدة القائلة : « ان الاجتهاد لا ينقض بمثله » . اي المماثل له ، فمثلا لو ان للمجتهد اجتهادين في مسألة واحدة فان الاول لا ينقض الثاني او بالعكس . لان الاجتهادين ظنيان فلا يُنقض الحكم الظني بالظن.والامر واضح بالنسبة للمجتهدين الآخرين فاجتهاد أحدهم لا ينقض اجتهاد الآخر.وطالما ان الامر كذلك فإن قطعية حكم المجتهد تكون قطعية بالنسبة له فقط .

سلطة التشريع في الإسلام : سلطة التشريع في الإسلام لله وحده ولرسوله تبعا ولاولي الامر بشروط ، وقد بين الله سبحانه وتعالى

ذلك في القرآن الكريم مصدر التشريع :
« يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إنْ كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » النساء:٥٩

ـ ان بيان الاحكام وإنشاء ووضع القوانين في التشريع الإسلامي بهذا المعنى لم يكن الا في حياة الرسول ﷺ فقط .

إذ لم يعط الله لاحد غير نبيه سلطة التشريع وكان الرسول يعتمد فيه على الوحي بقسميه ـ المتلو وهو القرآن وغير المتلو وهو السنة ـ على حد تعبير الاصوليين ، ففي حياة الرسول وضعت القواعد الكلية وأنشئت الاحكام كما تم تبيان مجملها وتقييد مطلقها وتخصيص عامها ونسخ ما شاء الله ان ينسخ، ونصّ كذلك على علة ما شرع جزئياً ليأخذ الحكم الكلي وليمكن تطبيق ذلك الحكم على ما يحدث من أمثال الجزئي في كل زمان
« اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا » المائدة : ٤ . وهكذا فإن الآيات تبين ان الطاعة واجبة لله ولرسوله ولاولي الامر من المؤمنين فالدين الإسلامي الذي انعم الله به على البشر لخلاص انفسهم قد اكتمل بما يحتاج اليه من الوحي .

لقد كان المسلمون الاوائل يناقشون الاشخاص الذين يشتركون في عملية انتخابات رئيس الدولة او الخليفة او أهل الحل والعقد على حد تعبيرهم التاريخي كما كانوا يشاورون العلماء وذوي الخبرة والتجربة حول ذلك . واذا ما تولى السلطة أحد المرشحين للرئاسة كان له على المسلمين طاعة واجبة والمسلمون ينفذون الاحكام التي يصدرها ويوقع عليها . وهذه النقطة تؤكد انه كان في الإسلام سلطة عليا ، وان قوة الاجراء والتنفيذ لرئيس الدولة هي تماما كما ورد في سورة النساء ولكن هذه السلطة العليا المهيمنة على الدولة قد تزعزعت في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى استشهد وهو خليفة المسلمين وجاء علي بن ابي طالب رضي الله عنه إلى مقام الخلافة ولكنه لم يتمكن من بسط سيطرة الدولة على المتمردين وسط ما كان سائدا فيها من ارهاب وفوضى .

اما معاوية رضي الله عنه فانه تحكم بزمام امور الدولة معتمداً على القوة العسكرية فرسخ دعائم الامن والنظام في الظاهر وكان يهدف بالدرجة الاولى الى « كسر شوكة المتمردين على نظامه» ونجح في ذلك فعلا حتى قطع فيه اشواطاً بعيدة ولم يكن معاوية يرمي من خلال ما يقوم به إلى بسط قداسة الدولة والخلافة كما فهم الذين جاءوا بعده .

والدليل على هذا انه بدّل طريقة انتخاب رئيس الدولة التي كانت متبعة في عهد الخلفاء الراشدين ليجعلها وراثية .

اما المسلمون فقد كانوا يحتكمون الى العلماء والفقهاء والمحدثين والمفسرين لحل مشاكلهم

اليومية في ظل حكم لم يكن نظام الدولة والقضاء فيه مؤسساً على الوجه المطلوب ، ولم تكن قواعده ومبادئه مبنية على أصول مشتركة متينة كأصول القوانين اليوم اذا جاز التعبير . لذا ترك امر القضاء والعدل لاجتهادات القضاة أنفسهم الذين اتفقوا في القليل واختلفوا في الكثير ، فساد الشغب وعدم النظام والفوضى في كل مكان وخاصة بعد ازدياد عدد سكان البلاد وقلة الفتوح .

لقد كان كل فقيه او عالم يفتي بالآية أو بالحديث أو بكل نص عثر عليه حسب فهمه وفقهه ، وباجتهاده الشخصي اذا لم يجد نصا مناسبا للحادثة . وأصبح المسلمون يجدون في المدينة الواحدة علماء ومجتهدين يناقض بعضهم البعض بآرائهم واجتهاداتهم، فالعلماء كانوا مستقلين في عملهم لا علاقة لاحدهم بالآخر ، اضافة الى انهم كانوا يملكون حرية واسعة جدا في الاجتهاد . لقد ادرك السياسيون والاداريون هذا الوضع الخطير الذي تواجهه الأمة الإسلامية ، فارادوا استدراك الامر ، ولذلك عرضوا فكرة جمع الناس والأمة على كتاب جامع توضع فيه المباديء والاصول الشرعية .

يعرض أحمد امين فكرة تقول بان الخليفة الاموي عمر بن عبدالعزيز هو أول من حاول معالجة الفوضى في القضاء . ويتضح من هذا ان أحدا غيره من الامويين لم يهتم بوضع نظام عام في امور القضاء.[٣٤] ونرى ايضا عبدالله ابن المقفع (١٤٣ هـ ٧٦٠ م) يبعث برسالة شاملة إلى ابي جعفر المنصور يطلب منه فيها تنظيم شؤون العدل والقضاء ومؤسسات الدولة الأخرى كالشؤون المالية والادارية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وازالة الفوضى والقضاء على القلاقل .

ويقول الدكتور صلاح الدين الناهي في الموضوع « وحين اشتد الخلاف بين اقوال المذاهب وظهرت اقوال متناقضة في الحالة الواحدة من النقيض الى النقيض رسم ابن المقفع للخليفة العباسي سياسة تشريعية او وضع تشريع يتخير فيه الخليفة ارجح الاقوال ، وادناها في رأيه لتحقيق المسألة العامة ورفع التناقض والفوضى الاجتهادية والقضائية »[٣٥] .

الا ان ابا جعفر المنصور فشل في تنفيذ خطة ابن المقفع[٣٦] وقد اثرت هذه الرسالة على الخلفاء العباسيين اذ طلب هارون الرشيد من الامام مالك معالجة الموضوع بجعل كتابه « الموطأ » كقانون اساسي يرجع إليه في انحاء الدولة الإسلامية ولكن الامام لم يقبل هذا الاقتراح لاسباب ذكر بعضها . كما نرى الامام الشافعي (٢٠٥ هـ/٨٢٠ م) يقترح تنظيم اجتهاد المختلفين في الفقهاء فيما يجدّ في الحوادث المشكلة والنوازل الملتبسة فقال : « ويجمع المختلفين لانه اشد لتقصية العلم ويكشف بعضهم عن بعض وهذا انما يخص الحوادث المشكلة والنوازل الملتبسة دون ما استقرت احكامه بالنصوص او بالاجماع او بالقياس الذي لا

يحتمل غيره فيجمع له المختلفين من اهل الاجتهاد ليسأل كل واحد منهم عن حكم الحادثة »[٣٧]

وهنا نحب ان نلفت انظار القراء إلى ان الامام الشافعي لم يتكلم عن المذاهب وانما خص المجتهدين بحديثه لان المذاهب لم تكن قد تشكلت واخذت وضعها الشكلي والعضوي بعد.وسنبين هذا فيما يلي :

ان مسألة وضع قانون اساسي للدولة لم يتحقق ولم تحل القضية من اساسها . فالخليفة هارون الرشيد قد اخطا في الاساس لانه لم يضع المسألة على اسس منهجية ولو كان قد وجه الامر الى طائفة من رجال العلم وجمعهم من ارجاء الامبراطورية الإسلامية وطلب منهم ان يؤلفوا كتابا لمعالجة الفوضى في شؤون القضاء والادارة لكان قد نجح على ما نعتقد او على الاقل كان قد اتخذ منهجا صالحاً يتطور في المستقبل ولكان نظام القضاء وادارة الدولة قد أسسا على دعائم واصول متينة منذ ذلك الوقت .

بحيث يتطوران شيئاً فشيئاً ليأخذا وضعهما النهائي المتكمل في عصور متتالية . لقد فهم الدكتور الناهي من قول الشافعي السابق بانه كان ينبغي ان يكوّن اقتراحا يستند على تطبيق مبدأ الشورى في صدر الاسلام ثم يتطور ليؤدي الى ظهور ضرب من الديمقراطية في الإسلام[٣٨]

ولكن مع الاسف الشديد فالمسألة قد أثيرت قبل اكثر من اثني عشر قرنا ولم تحل حتى يومنا هذا في أي بلد من البلدان الإسلامية. وقد كان الاولى باصحاب الامر ورجال الدولة ان يستلهموا نظرية التوحيد « توحيد الله عز وجل » في ارجاع الامور الى وحدة قضائية كما جعلوها في كثير من الامور . ولاستدراك الوضع وحل مشكلة الفوضى بدأ رجال العلم والفقهاء يعالجون الموضوع بعد ان يئسوا من قيام اركان الدولة بهذا الواجب فتشكلت المذاهب وتكونت لسد الفراغ الذي تركه الخلفاء والدولة كما اخذت الامة تتحزب حول حلقات العلماء والفقهاء وانتظمت تحت لواء المذاهب المختلفة وقد وصل الامر بكثير من الناس الى تعريف انفسهم بانتمائهم الى هذا المذهب او ذاك حتى اضحى المذهب جنسية الشخص .

وبذلك خفت وطأة الفوضى في القضاء والأمور الاجتماعية الى حد ما ، ولكن كان يجب ان يحل الموضوع بشكل آخر كأن يتم تشكيل سلطة مركزية او فدرالية لكبح جماح الفوضى والشغب وتنظيم امور الدولة والمجتمع في هذا الوقت بالذات وجد الفقهاء المخلصون طريق النجاة من ذلك المأزق الحرج وهو ان كل فقيه او عالم لا يفتي الا اذا وجد حكما مطابقا لمذهبه فاذا لم يجد حكما مطابقا للمسألة المستفسر عنها استدل على حكم من ضمن مباديء مذهبه او اجتهد اعتمادا عليها .

لقد كان لتأسيس المذاهب نتيجة للضرورات الاجتماعية ان ضاقت زاوية فهم العلماء

بسبب التعصب لمذاهبهم فتركوا الاصول والمصادر الشرعية الاساسية ولم يرجعوا اليها مباشرة بل شرعوا يفرعون او يستفرعون على الاحكام الفرعية الجزئية ضمن دائرة مذهبهم التي ضيقت افقهم في الفهم والادراك. لقد

أصّلوا الفروع ليفرعوا عليها من جديد ثم جعلوا تلك الأحكام الفرعية من سلفهم أحكاماً أصولية ومباديء شرعية لانفسهم مكتفين بهذا المنهج في الاستجابة لحاجات الناس ومتطلبات الحياة .

إن هذا الوضع الجديد الذي واجهته الامة الإسلامية قد وسع الهوة بين أصحاب المذاهب مما أدى إلى جعل الاختلاف في الرأي والفكر نقمة وفتنة بعد أن كان اختلاف الأمة نعمة ورحمة . وهكذا أغلق باب الاجتهاد بذريعة السيطرة على الفوضى التي استفحلت فيه .

ان المذاهب لم تستطع بأي حال من الاحوال مسايرة ما يجري في المجتمعات الانسانية من تغيرات حضارية مهمة وبسبب جمودها وتمسك أصحابها بآراء معينة وضعت أصلًا في ظروف غير التي يعيشونها لم تتمكن من اللحاق بركب التطور للامة الإسلامية .

لقد أدى الضغط المعنوي وخمود حركة الاجتهاد والاستدلال والاستنباط إلى تمسك الناس بمذهب معين من المذاهب والوصول إلى قناعة مفادها أن من لا مذهب له لا دين له وأن أحدا لا يمكن له أن يفكر في الانتساب إلى مذهب غير مذهبه . لقد

اعتبر تبديل المذهب او تغييره امراً خطيراً يشبه إلى حد كبير المروق عن الدين حتى ان بعض الغلاة اعتبروه امراً يفوق ذلك . والجدير قوله هنا : ان كل مذهب تساهل في مسائل فقهية محددة اكثر من غيره وشدد في أخرى اكثر من اللازم وبطبيعة الحال كان من الصعب على الافراد متابعة تلك التطورات في حينها .

فالمذاهب كما رأينا قد قسمت الامة وضيقت الشريعة الإسلامية الرحبة لتحصرها في دائرة محدودة كما انها حالت دون التصرف الحر في كل مجالات الحياة وبأسف شديد نقول إن هذه المشكلة مازالت قائمة حتى يومنا هذا .

وهكذا أصبح للمذاهب سلطة حلت من خلالها محل سلطة التشريع لمجلس الامة في الدول الإسلامية على مر العصور. فالذين لا يرون حق التشريع لمجلس الامة بماذا يجيبون اذا قيل لهم ان المذاهب قد مارست حق التشريع عصورا طويلة ، من الذي أعطى هذا الحق لعلماء المذاهب وسلبه من العلماء اليوم ؟ .

ان ما يفهم من كلام الأصوليين الذي استعرضناه فيما سبق أن الفقه ليس الشريعة. وإنه غيرها. فالفقهاء وأصحاب المذاهب قد جعلوا الفقه عين الشريعة في نظر الناس .

وكان هدفهم في الأصل من وراء ذلك تأسيس سلطة تشريعية تقمع الفوضى استنادا على الاجتهاد المذهبي ولكن بالرغم من ذلك ما برح أصحاب تلك المذاهب

يسمون الفقه شريعة وهذه مغالطة بدون شك لانه اذا كانت الشريعة هي الكتاب والسنة فان الفقه هو الاحكام التي استنبطت منهما بالنظر والتفكير في العلل والاسباب .

فالعلاقة بين الشريعة والفقه اذن علاقة العلة والمعلول . وعلاقة السبب والمسبب وعلاقة الاصل بالفرع . كلاهما يتبعان نفس الحكم الشرعي . وبهذا الشكل وجدت الامة نفسها ترزح تحت قيود ثقيلة كانت حصيلة تفكير بشري أسفر عن وجود الاحكام الفقهية والآراء المذهبية التي توصل إليها العلماء والفقهاء عن طريق الاجتهاد والاستدلال الشخصي .

النتيجة : اذا اردنا تلخيص الموضوع يمكننا ان نذكر النقاط التالية :

١ ــ لقد حاول العثمانيون والمصريون في القرون الآخيرة الاقتباس من القوانين الاوروبية لعدم تمكن الفقه الذي كان يعيش في قوالب جامدة منذ قرون عديدة من الاستجابة لحاجات المسلمين والدولة الإسلامية المعاصرة ، وقد كان رد فعل اولئك الذين يفهمون ان الشريعة هي الفقه عنيفا جدا اذ اقاموا الدنيا واقعدوها ضد هذه الاتجاهات الجديدة مدعين ان في ذلك ابتعاداً عن جوهر الدين ومبادئه . والذي يجب ان يقال هنا هو ان كثيراً من المسائل المستحدثة لم تكن موجودة في الفقه وربما كان بعضها يخالفه .

وخلال تلك الفترة التي اشتد فيها الخلاف حول هذه المسألة المهمة شرع اصحاب التيار الجديد بنقد الدين والشريعة معا عندما كانوا يتصدون للفقه . والحقيقة ان كلا الطرفين المتنازعين لم يدركا الفرق بين الشريعة والفقه لعدم احاطتهما الواسعة بالموضوع . ونتيجة لذلك خسر الدين والشريعة معا في الوقت الذي كان يجب ان يكون الخاسر فيه هو الفقه فقط .

ولهذا كان لابد من ضرورة بذل الجهود المخلصة للتفريق بين الشريعة والفقه لحفظ عصمة الدين .

٢ ــ لقد اوضحنا الفرق بين الفقه والشريعة للذين يأملون ان يطبقوا الاحكام الفقهية في عصرنا الحاضر وللذين يجدون في انفسهم حرجا في عدم تطبيق تلك الاحكام ناقلا ذلك الفرق من كلام الاصوليين الاوائل ، لانه لا يمكن لاحدهم ان يحيد عن الدين . كما نريد ان نطمئنهم على انه بتغيير الاحكام الفقهية لن يتغير الدين والشريعة أبداً .

٣ ــ أردنا من خلال هذا البحث أن نزيل الغشاوة عن أعين أولئك الذين ينقدون الاحكام الدينية عند نقدهم للفقه . إن عليهم ان يفرقوا بين الشريعة والفقه عندما يهاجمون الآراء الفقهية لكي يبقوا معتنقين للشريعة اي القرآن والسنة .

٤ ــ لقد ابتعدت البلدان الاسلامية اليوم عن كثير من احكام الفقه كما ذكرنا من قبل . ونقول الآن بوضوح انه لا يجوز

تكفير الذين لا يطبقون تلك الاحكام المذهبية الفقهية التي وضعت اصلا في ظروف تختلف كل الاختلاف عن ظروفنا الحاضرة بشرط اعتقادهم وتمسكهم بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

٥ ـــ على الذين يوجهون النقد للفقه الإسلامي من غير المسلمين او حتى من المسلمين انفسهم ان يعوا الفرق بين الشريعة والفقه . وهذه نقطة مهمة يجب على الباحث النزيه الذي يسعى للوصول إلى الحقيقة العلمية التمسك بها . ان تمسكه بهذا المبدأ لا يشكل اية عقبة امام بحوثه مادام لا يهدف الا الى معرفة الحقيقة الموضوعية . ومن ناحية اخرى عليه مراعاة شعور معتنقي الشريعة الإسلامية. وأقل ما يُطلب منه في هذه الحالة هو أن لا يخلط في نقده بين الشريعة والفقه عند تناوله لهما . إن عليه ان ينقد كل واحدة منهما،اذا كان مصمما،على حدة بحيث لا تنقد الواحدة على حساب الأخرى اذ لا يجوز في المنهج العلمي السليم ان ينقد الشيء على حساب الآخر .

٦ ـــ ان المنهج الذي ينبغي ان يتبعه المسلمون حسب رأينا لحل مشاكلهم الراهنة سواء اكانت تلك المشاكل اعتقادية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها من المشاكل الأخرى هو المنهج التالي :

أولا : على المسلمين أن يفرقوا بين الشريعة (القرآن والسنة) وبين الفقه لان الدين (الشريعة) وضع الهي لا يتغير والفقه اجتهادات الاشخاص وهو بشري يختلف ويتغير من وقت لآخر حسب مقدرة المجتهد وحسب الظروف المحيطة به .

ثانيا : ينبغي ان يُقرأ الدين ويدرس.وأن يهتم المسلمون بالقرآن والسنة لاتباعهما والعمل بهديهما . وبالمقابل يُقرأ الفقه ويُدرس للاستفادة منه والانتفاع بكيفية فهم المتقدمين للنصوص وكيفية استدلالهم وتطبيقهم لها لا للاتباع والتدين والا دخل المرء ضمن قوله تعالى :
« **اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله** »(التوبة:٣١)

ثالثا : ان يكون القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المصدرين الرئيسيين مهما يكن الحكم الفقهي وبغضّ النظر عن صاحبه حتى وان كان واحدا من الخلفاء الراشدين او من كبار الصحابة وذلك انسجاما مع قوله تعالى :

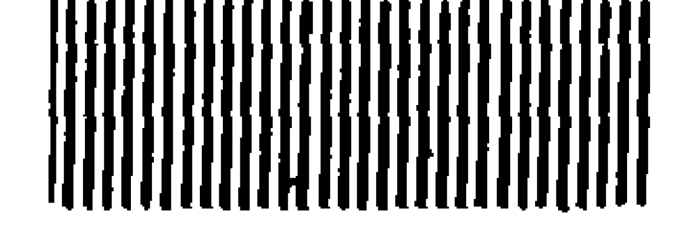
« **فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول** » وهذه الآية مصداق على التمسك بالقرآن والسنة والنية الصادقة كفيلة بذلك .

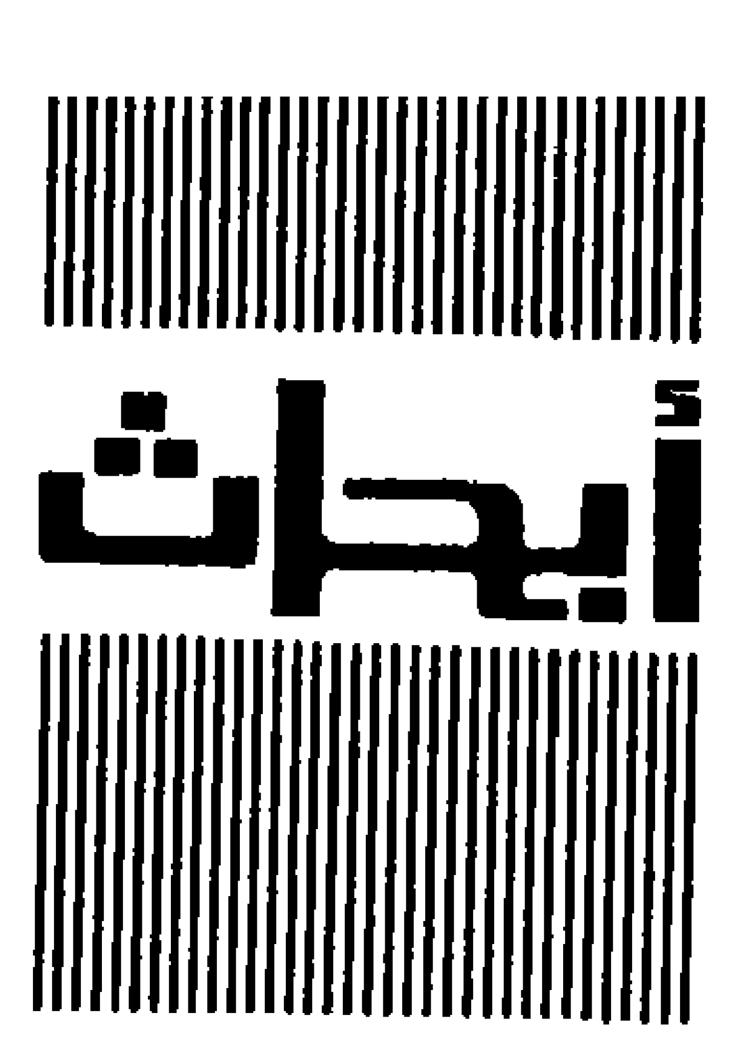
الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله .

د . حسين آتاي

الهوامش

١ ــ مفردات الراغب الاصفهاني ٢٥٩ القاهرة ١٣٢٤
٢ ــ ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ٣/٢٦٤
٣ ــ سورة الاعراف ١٦٣
٤ ــ ابن فارس ، معجم ٣/٢٦٣
٥ ــ لسان العرب لابن منظور ٢/٢٩٩ تحقيق يوسف خياط
٦ ــ لسان العرب ٢/٣٠٠
٧ ــ تفسير الطبري ١٤٦ ــ ٢٥/١٤٧ ، فخر الدين الرازي ، التفسير ٧/٤٨١
٨ ــ تفسير الطبري ١ ــ ٢٥/١٥ ، تفسير فخر الدين الرازي ٧/٣٩٧
٩ ــ محمد يوسف موسى ، الاحوال ونظرية العقد ١٠
١٠ ــ محمد علي السايس ، تاريخ التشريع الإسلامي
١١ ــ محمد يوسف موسى ، الأحوال ١٠ ــ ١١
١٢ ــ محمد السايس ، تاريخ ٦
١٣ ــ تفسير الطبري ١٣/١٠٥
١٤ ــ تفسير الطبري ١٦/١٦
١٥ ــ تفسير المراغي ٥/٩٦
١٦ ــ كليات ابي البقاء ٢٧٦ لسان العرب ٢/١١٣ L ,Arabic Lexicon 6- 2529
١٧ ــ محمد مصطفى الشلبي/المدخل لدراسة الفقه الإسلامي
١٨ ــ البخاري ١/٢٥ ، ٤/٤٩ ، ٨/١٤٩ ، مسلم مع النووي ٧/١٢٦ ، ١٢/٦٧ ، ترتيب مسند احمد ابن حنبل ١/١٤٧
١٩ ــ الغزالي ، احياء علوم الدين ، ١/٤٩
٢٠ ــ نفس المرجع .
٢١ ــ نفس المرجع .
٢٢ ــ عبدالعزيز البخاري ، شرح اصول البزدوي ، ١/٥
٢٣ ــ الورقات ١٢ (هامش ارشاد الفحول)
٢٤ ــ المستصفى ١/٤
٢٥ ــ المحصول ا ب ٢٩٢ رئيس الكتاب سليمانية ١٩٢/١ المطبوع في الرياض، القرافي شرح تنقيح الفصول ٩ ، كليات ابي البقاء ٢٧٦
٢٦ ــ مختصر المنتهى ٤ ، ارشاد الفحول ٣ ، المنار مع شرحه كشف الاسرار ٦/١
٢٧ ــ الاحكام في اصول الاحكام ١/٤
٢٨ ــ اصول البزدوي ١٢/١ ، اصول السرخسي ١٠/١
٢٩ ــ كشف الاسرار على البزدوي ٥/١ ، عبيدالله بن صدر الشريعة: التوضيح ١٩/١
٣٠ ــ منهاج الوصول الى علم الاصول ١٢/١ (هامش التحرير)
٣١ ــ التحرير ١٧/١
٣٢ ــ شرح ابن امير الحاج للتحرير ١٨/١
٣٣ ــ التفتازاني ، التلويح ١/٢٢ طبع استانبول ١٣٠٤
٣٤ ــ رسالة الصحابة (وهم الوزراء على حد التعبير اليوم) احمد امين: ضحى الاسلام ١/٢٠٥ ــ ٢١١
٣٥ ــ نصوص قانونية وشرعية ٢٠ بغداد ١٩٧١ نشير إلى أن الاستاذ الناهي قد ذهل عن شيء وهو عدم تأسس وتعضو المذاهب في زمن ابن المقفع وحتى في زمن الشافعي .
٣٦ ــ نفس المصدر ٢٧
٣٧ ــ نفس المصدر ٢٧
٣٨ ــ نفس المرجع





الحرية والمسئولية في الفقه الإسلامي

د . محمد كمال الدين إمام
أستاذ مساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ــ الرياض

سوف يتسع مفهومنا للفقه الإسلامي في هذا البحث ليستوعب مواقف الفقهاء وآراء الأصوليين وأحكام المذاهب الفقهية، على أن ينحصر جهدنا في المواقف والآراء والأحكام التي تتعلق بفكرة الحرية وأساس المسئولية .

ولا ينبغي الاعتقاد أن الفقهاء كانوا بعيدين عن الجدل الدائر في عصرهم حول حرية الارادة ، « فالأوزاعي » فقيه الشام هو الذي أفتى بقتل « غيلان الدمشقي » ، وكان « غيلان » يقول بالقدر ثم أمسك في عصر « عمر بن عبدالعزيز » ثم عاد إلى القول به مرة أخرى على عهد « هشام » وقطعت يده ثم قتل (الشاطبي ــ الاعتصام ١/٦٤) .

والإمام « أبوحنيفة » يدخل فيما ثار في عصره من جدل حول إثبات وجود الله والنبوات والارادة ، ويعرض الخوارزمي « في مفيد العلوم » لموقف الإمام « أبي حنيفة » عندما جاءه رجل يسأل : ما الدليل على الصانع ؟ وتأتي الاجابة مفصحة عما بلغه الامام الأعظم من علم بأحوال عصره وما طرحت فيه من أفكار مستجلبة أو محلية .

وإلى مثل ذلك ينحو « الشافعي » عندما دخل في حوار مع عدد من الزنادقة في طريق غزة ــ انتهى بإيمان من حاورهم الشافعي (فرغل ٣٩ ، ٤٠) و « ابن حنبل » ــ الفقيه المتشدد في البعد عن التأويل ــ له أيضاً موقفه ، فهناك آيات

اشتبهت على الجهمية واحتجوابها على « أحمد بن حنبل » بأنهن من المتشابه ففسر الإمام أحمد هذه الآيات بما أزال الاشتباه عنها (الجليند ٥٩) فالفقهاء إذن تبادلوا التأثير والتأثر مع عصرهم وكان رأيهم في هذه المواقف الدقيقة وتلك اللحظات الحرجة في التاريخ الإسلامي يكاد يمثل العواصم من القواصم ، ولم تكن مواقفهم مجرد حوار عقلي تجريدي بل كان له أثره في آرائهم الأصولية ودوره فيما قالوا به من أحكام فقهية[1] ، ونحن حين ندرس المواقف والآراء والأحكام لدى هؤلاء الأعلام دون أن نفصل بينها ، إنما نهدف إلى التصوير الأمين لموقف الفقهاء من مسألتيْ الحرية والمسئولية وسوف نعالج موضوعنا في مبحثين :

المبحث الأول : مواقف الفقهاء من حرية الارادة .

المبحث الثاني : أحكام المذاهب وأساس المسئولية [2] .

المبحث الأول
مواقف الفقهاء من حرية الارادة
المطلب الأول
الإمام أبو حنيفة ومشكلة الحرية

لاشك أن القضية كانت مثارة في عصر « أبي حنيفة » وخاصة أن ابن النديم نسب له كتاب « الرد على القدرية » ويرى « البغدادي » في « أصول الدين » و « بروكلمان » « في تاريخ الأدب العربي » أن الرد على القدرية هو نفسه كتاب « الفقه الاكبر » « لأبي حنيفة النعمان » ، ولا يعنينا كثيراً عرض الخلاف الذي دار بين الباحثين حول صحة نسب عدد من المؤلفات الكلامية إلى أبي حنيفة (فرغل ٢٣٠ ــ ٢٣٣) و (النشار ٢٥٧/١ ــ ٢٥٩) و (أبو زهرة : أبوحنيفة ١٦٦ ــ ١٦٨) والإمام الأعظم كان يسعى لأن يلتزم موقفاً في هذه القضية فقد « حكى » « ابن بطال » في شرح البخاري عن « أبي حنيفة » أنه قال لقيت « عطاء بن رياح » بمكة فسألته عن شيء فقال : من أين أنت ؟ قلت : من أهل الكوفة قال : من أهل القرية الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ؟ قلت نعم قال : من أي الأصناف أنت ؟ قلت ممن لا يسب السلف ويؤمن بالقدر ولا يكفر أحداً بذنب فقال « عطاء » عرفت فالزم (الشاطبي : الاعتصام ٦٠/١) .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها فقال : « هذه مسألة استصعبت على الناس فأني يطيقونها ! هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها فإن وجد مفتاحها علم ما فيها . ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتي بما عنده ويأتي ببينة وبرهان » (النشار ٢٦٨) .

وقد أرغم القدريون الإمام الأعظم على الدخول في هذه المسألة ولقد قال لقوم جاءوا يناقشونه في القدر « أما علمتم أن الناظر في

القدر كالناظر في شعاع الشمس . كلما ازداد نظراً ازداد حيرة ، ولكنهم لا يقفون معه عند هذا الحد بل يحملونه على أن يتكلم في التوفيق بين القضاء والعدل كيف يقضي الله الأمور كلها . ويجري على مقتضى قدره وقضائه ، ويحاسب الناس على ما يجيء على أيديهم من عمل ، فيقولون له « هل يسع أحد من المخلوقين أن يجري في ملك الله ما لم يقض . قال لا ، إلا أن القضاء على وجهين منه أمر ، والآخر قدرة.فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به . بل نهى عنه . والأمر أمران أمر الكينونة ، إذا أمر شيئا كان ، وهو على غير أمر

الوحي » . وهذا — كما يقول فضيلة الشيخ « أبوزهرة » — تقسيم حسن محكم من أبي حنيفة فهو يفصل القضاء عن القدر فيجعل القضاء ما حكم الله به مما جاء في الوحي الالهي ، والقدر ما تجري به قدرته ، وقدر على الخلق من أمور في الأزل.ويقسم الأمر إلى قسمين أمر تكون وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب.والأول تسير الأعمال على مقتضاه والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه ولكن هنا مسألة : وهي أتقع الطاعة والعصيان بمشيئة العبد أم بمشيئة الرب ، فإن كان العصيان بمشيئة العبد فهل أراده الرب ، وهل تتخالف الارادة والأمر . هذه هي المعضلة ؟ يجيب أبوحنيفة عن هذه المسألة إجابة مشتقة من طاقة المعرفة الانسانية المشاهدة ومن أوصاف الجلال والكمال التي تليق بذات الله . وكمال قدرته وشمول علمه . فيقول : « وإني أقول قولا متوسطا ، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون . ولا أراد منهم مالا يعلمون ولا عاقبهم بما لم يعملوا ولا سألهم عما لم يعملوا ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما نحن فيه » (ابوزهرة : ابوحنيفه ١٧٨) هذا ما يقوله الإمام الأعظم في هذه المعضلة في حديث له مع « يوسف بن خالد السمتي » عندما أقبل عليه من البصرة يسأله في القدر وهو موقف يكشف رأي الإمام من حرية الإرادة فهو يعطي للإرادة الانسانية حريتها لأنه هو الأمر المحسوس وغيره ليس بملموس . وهو يعطي الله ما يليق به (ابوزهرة : ابوحنيفة ١٧٨) ولكن هل معنى ذلك أن الإمام الاعظم ينتمي إلى رأي الأشعري ويقول بالكسب ؟ هكذا يرى الدكتور علي سامي النشار وهذا ما نخالفه فيه تماماً .

فالأشعري يثبت للإنسان قدرة غير حقيقية أو هي مجازية لأنها قدرة غير مؤثرة « والإمام أبوحنيفة » يثبت للعبد قدرة على الفعل حقيقية كما يثبت له اختياراً وما فهمناه من مقالة الإمام الأعظم وموقفه من القدرة شرحه الإمام الغزالي حيث قال « إن أباحنيفة وأصحابه قال إحداث الاستطاعة في العبد فعل الله واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً » (الغزالي : الأربعين ٨)

ويقول ابوحنيفة « إن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية[٣] وعلق الشيخ الكوثري على ذلك قائلا : « وصدق الاستطاعة هو مدار التكليف وقد جعله الله بيد العبد المكلف فلا جبر عنده » .

ومع ذلك فإن الإمام الأعظم — في رأينا — يقترب من رأي الأشعري في زمان القدرة أو الاستطاعة فهي عنده كما عند « الأشعري » تكون مع الفعل لا قبله ولا بعده .

وعلى الرغم من هذا الموقف الواضح للإمام أبي حنيفة فقد قيل عنه إنه جبري حيث يذهب الدكتور يحيى هاشم فرغل بعد تحليل آراء أبي حنيفة في مشكلة أفعال العباد إلى أنه لا يقدم تفسيراً يخرج به من الجبر (فرغل ٢٤٤)

ونحن نرى أن القول بجبرية أبي حنيفة لا تجد ما يسندها من فكر الإمام وفقهه بل كلاهما يبعد الإمام الأعظم عن الجبر ودعوى جبرية الإمام الأعظم قديمة بل قيل أيضا إنه جهمي ولم يكن أبو حنيفة جهميا يؤمن بالجبر كما حاولت المصادر الشيعية المختلفة أن تثبته ولقد وقع « الخطيب البغدادي » في هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن أبي حنيفة تحاول وصمه بالجهمية[٤] .

والحق أن الإمام الأعظم انتهى إلى أن للانسان قدرة واستطاعة هما أساس المسئولية يقول « أبوالليث السمرقندي » : إن أباحنيفة توسط بين القدرية والجبرية إذ جعل الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة في العبد ، واستعمال الطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً[٥] وموقف الإمام أبي حنيفة من أفعال العباد ليس ذهنياً فحسب بل لقد انعكس على أصوله الفقهية — كما سنرى بعد قليل — وعلى أحكامه الفقهية كما سنبين عند عرضنا لمواقع المسئولية الجنائية في الفقه الإسلامي. والذين قالوا بجبرية الإمام الأعظم أو أنه يأخذ بنظرية الكسب عند « الأشعري » لم يربطوا فكر الرجل بأصول الفقه عنده ولا بما انتهى إليه مذهبه من أحكام فقهية .

الصدى الأصولي لموقف الإمام أبي حنيفة

عندما عرضنا لموقف الإمام أبي حنيفة من مشكلة أفعال العباد وقلنا إنه يثبت استطاعة حقيقية للإنسان يستطيع بها الطاعة والمعصية وهي أساس المسئولية ، عندما قلنا ذلك وخالفنا بعض الباحثين كنا نعتمد على فكر الرجل وأصول الفقه عنده ، والذي يضيء لنا الطريق للتصوير الأمين لموقف أبي حنيفة ليس فقط ما أثبتناه له من أقوال صريحة في التدليل على أنه من أنصار الاستطاعة، بل وأيضاً عرض موقف أصول الفقه عند الحنفية من مسألة التكليف بما لا

يطاق . وهي مسألة يرتبط النظر فيها بالموقف من مشكلة الجبر والاختيار ويرتبط أيضاً بقضية التحسين والتقبيح .

والقدرة هي شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة بقبح تكليف مالا يطاق واستحالة نسبة القبيح الى الله تعالى (ابن نجيم : الفتح ٥٩/١ ، التيسير ١٣٧/٢) فالأحناف على أنه لا يجوز التكليف بما لا يطاق على عكس الاشاعرة الذين قالوا بجواز ذلك .

ويفرق ابن نجيم ومعه عدد من الأصوليين في المذاهب المختلفة — بين نوعين من المستحيل .

١ — المستحيل أو الممتنع لذاته ويحكي إبن نجيم أن الإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته ومثاله الجمع بين المتضادات كالجمع بين الأبيض والأسود

٢ — المستحيل لغيره وهو الممكن في نفسه الممتنع بغيره لانتفاء شرط أو وجود مانع وهذا محل الخلاف. قال الأحناف لايجوز التكليف به وجوّزه الأشعري (ابن نجيم : التيسير ١٣٧ والفتح ٥٩ وما بعدها) وإذا كان الأحناف قد اقتربوا من المعتزلة في نفي التكليف بما لا يطاق إلا أنهم اختلفوا في التعليل. يقول ابن نجيم :

« والحاصل أن الحنفية والمعتزلة اتفقوا على استحالة تكليف مالا يطاق ولكن المعتزلة بنوه على أن الأصلح واجب على الله تعالى ، والحنفية بنوه على أنه لا يليق بحكمته وفضله لا على أن الأصلح واجبا » (ابن نجيم : الفتح ٥٩) ولكن ما هي القدرة التي اشترطها الأحناف للتكليف ؟ .

هناك رأيان : الرأي الأول يرى أن القدرة التي هي شرط التكليف هي القدرة الظاهرية وهي سلامة الآلات والأسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل. هذا ما يراه « ابن نجيم » وامير بادشاه ويريان انه الراجح في فقه المذهب .

الرأي الثاني يرى أن القدرة التي هي شرط التكليف هي القدرة الحقيقية (ابن نجيم : الفتح ٦١) .

والحق ان الخلاف القائم أساسه زمان القدرة هل هي مقارنة للفعل فقط أو انها توجد قبل الفعل ومعه وبعده وهو موضوع كلاميّ لا داعي للخوض فيه هنا[٦] .

والخلاف بين الفقهاء في أصولهم حول التكليف بما لا يطاق انعكس على موقفهم من مواقع المسئولية وخاصة مسئولية السكران .

وفي النهاية نستطيع القول إن « أبا حنيفة » كان صاحب موقف فكري واتجاه أصولي في حرية الارادة يتجه نحو التوفيق والوسط وقد ترك اكبرَ التأثير في الإمام « أبي منصور الماتريدي » كما أثر في « أبي

جعفر الطحاوي » أحد كبار المجتهدين في المذهب الحنفي (النشار ٢٧٢/١) ومذهبه الأصولي يقيم الجزاء على الاختيار، يقول السرخسي « وإنما ينال العبد الجزاء على ماله من اختيار (السرخسي ٣٣٥/٢) .

المطلب الثاني
مالك بن أنس وحرية الارادة

شهد الإمام مالك عصراً كثرت فيه الانحرافات الفكرية واضطربت فيه الاتجاهات السياسية ، ولم يكن ـــ وهو الحريص على الالتزام بالكتاب والسنّة ـــ بمستطيع على البعد كلية عن كل هذه التيارات ، فبعضها أُصابه في نفسه فكانت محنته التي يرويها المؤرخون ، وبعضها فرض عليه الخوض في مشكلات وآراء لم يكن راغباً الدخول فيها .

وكما يقول الأستاذ أمين الخولي بحق « فإننا نستطيع الاطمئنان إلى أن « مالكا » لم يتمرس بشيء يذكر من المعرفة الفلسفية بالمعنى الخاص (الخولي ٣١٠) لكننا لا نمتنع مع ذلك عن تتبع رأيه في مسألة أفعال العباد » .

لقد نُسبت إلى الإمام مالك مؤلفات كلامية متعددة .والحديث في علم الكلام يتصل مباشرة بالمسئولية وخلق الأفعال . فقد ذكروا أن « لمالك » رسالة إلى ابن وهب أحد أصحابه ـــ في القدر والرد على القدرية وهي رسالة مفقودة كمخطوط ولم يعرض لمحتوياتها احد (الخولي ٤٠٠ ، ٤١٠)

وهذه الرسالة أيا كان الشأن في صحة نسبتها إلى الإمام مالك فهي تشير إلى أن له موقفاً من القدرية القائلين بحرية الانسان مطلقاً ويلاحظ على موقف الإمام مالك ما يلي :

١ ـــ غضبه على القائلين بالقدر لأنه يفتح باباً للخلاف في الأمة ينبغي سده وقد رُوى عنه أنه قال: « ابن سيرين » أفضل عندنا من « الحسن » ـــ يقصد الحسن البصري ـــ فقيل له ياعبدالله بأي شيء ؟ فقال: إن الحسن زيّفه القدر (الخولي ٢٩٣) بل هو يقول برد شهادة القدرية وأهل الأهواء (البغدادي : الفرق ١٥٦) .

٢ ـــ ان الإمام « مالكاً » كان شديد التمسك بالقرآن والسنة يوصد باب الرأي الذي يؤدي إلى الجدل ويعتبره بدعة. فعندما طُلب منه الرأي في مسألة الاستواء وقد اختلف حولها المشبهة والمعتزلة قال « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة » (النشار ٢٧٣) .

فالإمام مالك كان يتخذ الواقع العملي دليله إلى الفقه فلا فروض ولا جدل وهي نزعة عملية توشك أن تجعل « مالكاً » من أصحاب فلسفة الذرائع أو « البراجماتزم » كما يقول الأستاذ أمين الخولي (الخولي ٣١٥) و (النشار ٢٧٣) وإن كان قوله ليس صحيحاً بإطلاق ، « وقد كان مالك

يؤمن بالقدر خيره وشره ويؤمن بأن الانسان حر مختار وهو مسؤول عما يفعل إن خيراً وإن شراً ويكتفي بذلك من غير أن يتعرض لكون أفعال الانسان مخلوقة له بقدرة أودعها الله أو غير مقدورة له . وقد قال في ذلك : « ما رأيت أحداً من أهل القدر إلا كان أهل سخافة وطيش وضعة » .

ويستشهد بكلام لعمر بن عبدالعزيز وهو قوله « لو أراد الله ألا يُعصىٰ ما خلق إبليس وهو رأس الخطايا » (ابوزهرة : المحاضرات ٢٢٧) وهكذا سار الإمام مالك على السنّة في دراسته للعقيدة كما سار عليها في دراسته للفقه ، فكان يدعو الناس إلى أخذ العقيدة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، لا من حكم العقل المجرد.وإن لم يكن في الشرع ، لا في أصوله ولا في فروعه،شيء يخالف العقل. ويرى الاستاذ الدكتور النشار أن الإمام « مالكاً » بمذهبه قد مهد لظهور « أبي الحسن الأشعري » وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعري ودافعوا عنه أشد دفاع .

ونحن نرى أن الموقف المالكي وإن مهّد للأشعري إلا أنه لا يمكن وصف المالكية بأنهم أشاعرة.فهناك خلافات متعددة على الرغم من اتفاق موقف المالكية الأصولي من التكليف بما لا يطاق مع الأشاعرة .

المالكية والتكليف بما لا يطاق :

كما قلنا فإن التكليف بما لا يطاق كموضوع أصولي يتعلق بالجبر والاختيار والتحسين والتقبيح كمسائل أساسية في علم الكلام .

يفرق المالكية ـــ ومعهم أيضا جمهور الفقهاء-بين نوعين من الخطاب :

١ ـــ خطاب التكليف . واشترطوا فيه القدرة والعلم ، القدرة لقوله تعالى « لايكلف الله نفساً إلا وسعها » والعلم لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » فالتكليف مع عدم القدرة تكليف بمحال، والتكليف مع عدم العلم تكليف بغير الوسع، ولإجماع الأمة على أن من وطيء امرأة يظنها زوجته أو شرب خمراً يظنه خلا لا يأثم لعدم العلم وكذلك العاجز غير مكلف إطلاقاً » (القرافي ٧٩) .

٢ ـــ خطاب الوضع : وهو لم يأمر الله به ولا أناط به أفعال العباد فلا يشترط العلم والقدرة في أكثر خطاب الوضع ومثال ذلك أن الانسان إذا مات له قريب دخلت التركه في ملكه وإن لم يعلم ولا ذلك بقدرته (القرافي ٨٠) .

وفي مسألة التكليف بمالا يطاق يميل المالكية إلى اختيار الرأي العملي فهم لا يدخلون في جدل حول المستحيل بذاته أو المستحيل بغيره وإنما يقولون إن شرط التكليف القدرة على المكلف به.فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً

وإن جاز عقلا (الشاطبي : الموافقات ١٠٧/٢) خلافا للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلًا أيضاً .

ويقول « الشاطبي » إذا ظهر من الشارع في باديء الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد ، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه فقول الله تعالى « ولاتموتن إلا وأنتم مسلمون»وقوله في الحديث « كن عبدالله المقتول ولاتكن عبدالله القاتل » وقوله « ولا تمت وأنت ظالم » وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه الا ما يدخل تحت القدرة وهو الإسلام وترك الظلم والكف عن القتل والتسليم لأمر الله وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل (الشاطبي : الموافقات ١٠٨/٢) .

وهذا الموقف المالكي ليس فكريا محضا، ووفقا للقول بالتكليف بما لا يطاق نفياً او اثباتاً اختلف الأصوليون في مسئولية السكران والمجنون .

المطلب الثالث
الشافعي وحرية الإرادة

ليس من شك في أن المدرسة الشافعية هي أكثر المدارس الفقهية اشتغالا بالفكر الفلسفي ، وكان من أعلامها فقهاء وفلاسفة في آن واحد ويكفي أن نذكر الشافعي نفسه فإن « الرسالة » التي ألفها في أصول الفقه ليست مجرد شهادة ميلاد لهذا العلم فحسب ، ولكنها كشف عن مستوى العقلية الفلسفية التي بلغها الإمام « الشافعي » وليس هذا بغريب خاصة إذا علمنا أن أصول الفقه هي إحدى شعب الفلسفة الإسلامية التي اتسع مفهومها ليشمل الفلسفة المشّائية وعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه (عبدالرازق ٢٧) ولاشك أن « الشافعي » قد وجّه الدراسات الفقهية وجهة جديدة .

ولقد كان « الشافعي » على دراية كبيرة بعلم الكلام وله فيه مناظرات مشهورة مع القدرية والمجبرة وغيرهم.وقد وقف الشافعي بالمرصاد « لبشر المريس » وهو فقيه مشهور وناظره مناظرة عنيفة عندما أعلن أنه قدري (النشار ٢٧٧) .

وربما كان هذا هو السبب الذي جعل اصحاب الإمام الأعظم يرمونه بالاعتزال[٧] ، على الرغم من أن « الشافعي » كان ينفر من المعتزلة ومناهجهم في التفكير والبحث بل هو كما يقول « البغدادي » في « الفرق بين الفرق » يرفض قبول شهادة المعتزلة باعتبارهم من أهل الأهواء والبدع . بل هو يفرض عقوبة على من يخوض مثل خوضهم ويتكلم في العقائد على طريقهم .

وليس معنى ذلك أن « الشافعي » ليس له رأي فيما خاض فيه المتكلمون من مسائل كرؤية الله يوم القيامة ومسألة القدر ، ومسألة

الصفات بل كان للشافعي رأي يتفق مع منهاجه في الفقه وهو الأخذ بكل ما جاء به القرآن وما جاءت به السنة غير باحث في الأدلة التي يسوقها المتكلمون إلا بالمقدار الذي يؤيد النصوص . فكان مثلا يعتقد أن الإيمان يزيد وينقص لظواهر نصوص القرآن والأحاديث النبوية (ابو زهرة : المحاضرات ٢٧١) .

وموقف الإمام « الشافعي » أقرب إلى موقف الإمام مالك فهو يثبت للإنسان حرية واستطاعة في الواقع العملي هما دعامتا المسئولية والعقاب ولا يُعنىٰ « الشافعي » نفسُه كثيراً بتحليل هذا الاختيار أو هذه الحرية،فيكفيه دليل الشعور يُحس به الفرق بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري وحسبه الشرع الذي يقرر مسئولية الانسان عن فعله وقدرته عليه .

وقد عالج فلاسفة المذهب الشافعي قضية الحرية على نحو يؤكد ارتباطهم الشديد بالفكر « الأشعري » ودفاعهم عنه إلا في القليل من المسائل ، فإمام الحرمين « ابو المعالي الجويني » يدافع عن الأشاعرة وخاصة عن نظرية الكسب التي قال بها « الأشعري » إلا أنه يرى أن القدرة غير المؤثرة عاجزة ويؤكد بعد ذلك أن العبد مكتسب لأفعاله ــ أي قادر على فعلها ــ وإن لم تكن قدرته مؤثرة في المقدور (الجويني : اللمع ١٠٧) وهذا يعني ان الجويني يدافع عن نظرية الكسب بكل أركانها[٨] .

وحجة الإسلام « الغزالي » وهو شافعي في الفقه الإسلامي،أشعري في العقيدة،نجد الحرية عنده تمثل علاقة بين الانسان وغيره من الأشياء وليست قدرة حقيقية على الفعل مُنحها الانسان ، فهو يفسر الحرية في إطار فهمه الخاص لمبدأ السببية وعلى أنها إطراد وليست ضرورة متفقاً في ذلك مع رأي « دافيد هيوم » في السببية .

أما « سيف الدين الآمدي » فإنه في كتابه « غاية المرام في علم الكلام » (ط القاهرة ١٩٧١ ص ٢١٤ ــ ٢٢٣) يصرح بأن خلق الأفعال موضع غمرة ومحل اشكال . ويصرح أيضاً بسلامة الموقف الأشعري العام ويناقش المعتزلة في كل آرائهم حول خلق الأفعال والارادة وينتهي إلى تعريف للكسب يوحي بأن الآمدي يجد حرجاً في القول بالقدرة غير المؤثرة ويرى أنها تحول دون فهم حقيقي للتكاليف ومسئولية الانسان .

الشافعية والتكليف بما لا يطاق :

إذا كان موقف فلاسفة المذهب الشافعي من حرية الارادة غير واضح في تعارضه مع المذهب الأشعري ــ على الأقل في بعض تفصيلاته ــ فهم في أصول الفقه في مسألة التكليف بما لا يطاق صرّحوا بمخالفة مذهبهم الفقهي للفلسفة الأشعرية :

موقف الجويني :

موقف الجويني من التكليف بما لا يطاق يخالف المذهب الأشعري تماماً ، فهو يقول « لقد نقل الرواة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه أنه كان يجوز تكليف مالا يطاق ثم نقلوا عنه اختلافا في وقوع ما جوّزه من ذلك وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين :ــ

أحدهما : أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع ولا يدفع ، ذلك قول القائل إن الأمر بالفعل نهي عن أضداده ، والمأمور بالفعل قبل الفعل وإن لم يكن قادراً على الفعل فهو قادر على ضد من أضداده أو ملابس له فإننا سنوضح أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن أضداده وأيضاً فإن القدرة إن قارنت الضد لم تقارن الأمر بالفعل . والفعل مقصود مأمور به وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه.فهذا أحد الوجهين والثاني : أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بما هو فعل ربه ... فإذا قيل فما الصحيح عندكم في التكليف بما لا يطاق قلنا إن أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالِم باستحالة وقوع الطلب وإن أريد به ورود الصيغة وليس المراد به طلباً كقوله تعالى « **كونوا قردة خاسئين** » فهذا غير ممتنع » (الجويني : البرهان ١٠٢/١) ويرد الجويني على الذين يرون أن التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يكون تكليفٌ بمحال ومع ذلك فإن التكليف بخلاف المعلوم جائز فكأنه تكليف بمحال ، يقول إنما يسوغ ذلك لأن خلاف المعلوم مقدور عليه في نفسه وليس امتناعه للعلم بأنه لا يقع ، ولكن كان لا يقع مع إمكانه في نفسه فالعلم يتعلق به على ما هو عليه وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره ولا يوجبه بل يتبعه النفي والاثبات ولو كان العلم يؤثر في المعلوم لما تعلق العلم بالقديم سبحانه وتعالى[9]. هذا موقف إمام الحرمين من التكليف بما لا يطاق في كتابه « البرهان »[10] .

موقف الإمام الغزالي :

يقول الغزالي « ذهب شيخنا أبو الحسن رحمه الله إلى جواز التكليف بما لا يطاق مستدلًا بقوله تعالى « **ولا تحملنا مالا طاقة لنا به** » ولا وجه للابتهال لو لم يتصور ذلك في البال .

واستدل : بأن « أباجهل » كلف تصديق الرسول ﷺ بعد أن أتى على لسان الرسول أنه لا يصدق في أصل تكليفه فحاصل تكليفه أن يصدقه في أنه لا يصدقه وهذا بمذهب شيخنا أبي الحسن ... والمختار عندنا استحالة تكليف مالا يطاق.نعم ترد صيغة الأمر للتعجيز كقوله تعالى « **كونوا**

قردة خاسئين » والانباء والقدرة كقوله تعالى « **كن فيكون** » ولم ترد للخطاب والطلب وهذا كقوله تعالى « **حتى يلج الجمل في سمّ الخياط** » معناه : الابعاد لا ما يفهم من صيغة التعليق فإنه يستحيل أن يطلب من المكلف مالا يطاق .

والدليل على استحالته : أن الأمر يتعلق بمطلوب كالعلم يتعلق بمعلوم والجمع بين القيام والقعود غير معقول فلا يكون مطلوباً ويستحيل طلبه إذ لا يعقل في نفسه (الغزالي :المنخول ٢٣ و٢٤) فالغزالي في هذا الرأي يفرق بين المستحيل لذاته والمستحيل لغيره ويرى أن المستحيل لذاته لا يجوز التكليف به .

أما المستحيل بغيره فإنه يجوز ، وهو في هذا يوافق ما انتهى إليه معتزلة بغداد ويخالف « الأشعري » ومن تبعه من أمثال « الرازي » و « ابن السبكي » وغيره، ويقرر « الغزالي » على نحو ما رأينا عند « الجويني » أن المقدور في ذاته جائز الوقوع لا تتغير حقيقته بالعلم (الغزالي : المنخول ٢٨) والحق أن « الغزالي » في موقفه من التكليف بمالا يطاق يفصح عن رأيه من حرية الارادة فهو يقول « إن للقدرة الحادثة تعلقاً بالمقدور والاستطاعة وإن قارنت الفعل.فلم يُكلف في الشرع إلا ما يُتمكن منه قطعاً وذلك بيّن في مصادر الشرع وموارده ووعده ووعيده.إذ لا معنى لتخصيص فعل فاعل عن آخر بعقاب أو ثواب مع تساوي الكل في العجز عنه وهذا مستحيل (الغزالي : المنخول ٢٦ ــ ٢٧) .

و « الغزالي » يعني بذلك أنه اذا كانت القدرة الحادثة عند العبد لا تأثير لها أبداً يكون العباد جميعاً متساوين في العجز في كل الأفعال فلا معنى حينئذ لوصف فعل بأنه طاعة وآخر بأنه معصية إذ لا يوصف بذلك إلا إذا كان مقدوراً للعبد بقدرة أثرت فيه .

والغزالي هنا يخالف الأشعري في قوله إن القدرة الحادثة لا تأثير لها في المقدور أبداً .

ويستند الغزالي على أصله في عدم جواز التكليف بما لا يطاق للقول بأن السكران لا يكلف لأن شرط الخطاب فهمه وهو مضمن به والسكران لا يفهم فإن قيل له إفهم كان تكليف مالا يطاق .. وكذا الناسي الذاهل حكمه حكم السكران في التكاليف (الغزالي : المنخول ٢٨ ، ٢٩) .

موقف سيف الدين الآمدي :ــ

موقف الآمدي هو موقف الغزالي في عدم وقوع التكليف بما لا يطاق فالقدرة عنده شرط التكليف.لهذا فالصبي والمجنون خارج التكليف وإن قيل كيف وجبت عليهما الزكاة والنفقات والضمانات قال إن هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل المجنون أو الصبي بل بماله أو ذمته وليس ذلك من باب التكليف في شيء،وقد رتب على موقفه هذا

اعداداً من الأحكام بخصوص المكره والمجنون والصبي (الآمدي ١/١١٤ ــ ١١٨) .

المطلب الرابع
أحمد بن حنبل وحرية الإرادة

لقد تعرض الإمام « أحمد بن حنبل » لمحنة شديدة إثر موقفه من بعض القضايا الكلامية في عصره ونظريته الكلامية بكل ما يراه فيها من أراء ، وما أثبته المؤرخون له من مواقف ينبغي أن تعرض باعتبارها رد فعل من فقيه متمسك بالكتاب والسنة إزاء الانحرافات السياسية والفكرية التي سادت في عصره .

وقد بين لنا الإمام « أحمد » عقيدته الكلامية في رسالته « الرد على الزنادقة والجهمية » فيما شكّوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله[11] وقد عرض الباحثون في الفلسفة (النشار ٢٧٨ ــ ٢٩٤) والدارسون للفقه (ابوزهرة : محاضرات ٣٤٣ ــ ٣٤٩) آراء الإمام أحمد الكلامية وما يعنينا منها هو موقفه من حرية الارادة .

ولم يصرح الإمام أحمد بموقفه في حرية الارادة حتى قيل إنه يرى في سبق القضاء التفسير الوحيد لأفعال البشر وللأحداث التي تلم بهم (باتون ٢٦١) وهو قول يقترب من نسبة الجبر إلى الإمام أحمد. ولاشك أن ابن حنبل يؤثر بوضوح النقل على العقل ويقاطع من يخوضون في أمور لم تعرف لدى السلف . وله في هذا الشأن مواقف مشهورة مع « المحاسبي » الذي ردد شيئاً مما قال به المعتزلة . كان يؤمن بالقدر خيره وشره وأن ما يفعله الإنسان بقدرة الله وإرادته فلا يقع في ملكه إلا ما يريد ولا يصدر عن العبد شيء لم يهيئه الله له ــ لذلك كان حرباً على القدرية ولا يقر الصلاة معهم (مذكور ١٢٦) ونحن لا نعتقد أن ذلك هو الموقف الفقهي للامام « احمد » فهو مع تقريره وجوب الإيمان بالقضاء والقدر لا ينفي التكليف والاختيار في الطاعة كما يقول الشيخ ابوزهرة (ابوزهرة : محاضرات ٣٤٥) إلا أن موقف الإمام من المعتزلة والقدرية ينبغي أن يفهم في إطاره الزمني وظروفه التاريخية. ونحن نستطيع أن نفهم الموقف الحنبلي بدقة أكثر لو تأملنا موقف الإمام « ابن تيمية » وتلميذه « ابن قيم الجوزية » في قضية حرية الإرادة .

رأي ابن تيمية :

لقد كان أمامَ « ابن تيمية » مذاهب ثلاثة : الجبرية والمعتزلة والأشاعرة ورأي أنهم جميعاً محل نقد فانتهى إلى رأي يوفّق فيه بين خلق الله لكل شيء وبين الارادة الفاعلة للإنسان والتي هي أساس الثواب والعقاب والمسئولية والجزاء .

يقول ابن تيميه « ومما ينبغي أن يُعلم أن مذهب سلف الأمة مع قوله تعالى « الله

خالق كل شيء » وقوله « إن الانسان خلق هلوعاً ، إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً » ونحو ذلك.فمذهبهم أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة » (ابن تيمية : المسائل ١٤٢) وهو مع اثباته قدرة للانسان يؤكد أن الله خالق كل شيء ومن بين ما خلق قدرة العبد واختياره . فهو هنا يثبت للعبد قدرة على الفعل والترك فلا يبطل التكليف كما فعل الجبرية ، وهو يثبت شمول الخلق الالهي حتى لا يقال إنه يحدث في ملك الله مالا يريده على نحو ما ينتهي إليه رأي المعتزلة .

رأي ابن القيم :

أما « ابن القيم » فإنه بعد أن يعرض للآراء المختلفة في خلق الأفعال يقول « والصواب أن يقال : تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه. فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق القدرة والداعي إلى فعله فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب الى سببه ويضاف إلى قدرة الخالق إضافة المخلوق الى الخالق (ابن القيم : شفاء ١٤٦) ويوضح ابن القيم رأيه فيقول « اعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل والعبد فاعل منفعل . وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لا ينفعل بوجه ، فالجبرية شهدت كونه منفعلا يجري عليه الحكم بمنزلة الآلة والمحل . وجعلوا حركته بمنزلة حركات الأشجار ولم يجعلوه فاعلًا إلا على سبيل المجاز فقام وقعد عندهم بمنزلة مرض ومات ونحو ذلك مما هو فيه منفعل محض ، والقدرية شهدت كونه فاعلًا غير منفعـــــــــــل في فعله.وكل من الطائفتين نظر بعين عوراء ، وأهل العلم والاعتدال أعطوا كلا المقامين حقه ومهدوا وقوع الثواب والعقاب على من هو أولى به فأثبتوا نطق العبد حقيقة وإنطاق الله له حقيقة وأثبتوا ضحك العبد وبكاءه وإضحاك الله وإبطاءه « وأنه أضحك وأبكى » .. ومتعلق الأمر والثواب الفعل لا الإفعال » (ابن القيم : شفاء ١٣٤ ، ١٣٥ والفرقان ١٥١ ، ١٥٢)

ولسنا نبغي الدراسة الانتقادية لموقف الفقيهين وإنما نقرر أن موقف «ابن تيميه » وهو شيخ الحنابلة في القرن الثامن الهجري — وموقف تلميذه « ابن القيم » يكشفان أهمية حرية الارادة وضرورة إثباتها بل إن « إبن تيمية » يتفق مع المعتزلة في أن الاستطاعة سابقه على الفعل وليست مقارنة له كما يقول الأشعري وهي مناط التكليف ومن لا قدرة له لا تكليف عليه وهي أيضاً مصاحبة للفعل وبها يتم التنفيذ فالاستطاعة عنده أمر ذاتي وعليها يقوم الاختيار وحرية الارادة (ابن تيمية : التعارض ٢/٦٠ ، ٦١ ومذكور ١٢٧)

الحنابلة والتكليف بما لا يطاق :

ظاهر القول أن الحنابلة يجوزون التكليف

بمالا يطاق يفهم ذلك من قول « ابي يعلى الفراء » يجوز الأمر من الله تعالى بما في معلومه أن المكلف لا يمكنه منه ويحال بينه مع شرط بلوغه حال التمكن وهذا بناء على أصلنا في تكليف مالا يطاق وتكليف الكفار بالعبادات وهو مذهب الأشعري ومن وافقه من أصحاب الشافعي وهو اختيار أبي بكر الرازي والجرجاني وذهب المعتزلة إلى أنه لايجوز ذلك » (الفراء ٢/٣٩٢ — ٣٩٣) .

« فأبو يعلي » يصرح بجواز التكليف بما لا يطاق عند الحنابلة ويقصد به المستحيل لذاته فهو يشير إلى أنه مذهب الأشعري ومن تبعه من الشافعية وقد ذهب الأشعري إلى جواز التكليف بالمحال مطلقاً وتبعه«ابن السبكي » من الشافعية .

إن المثال الذي يقدمه ابويعلي الفراء يتعلق بجواز التكليف بما يعلم الله أن المأمور لا يفعله وهو رأي جمهور المذاهب كلها عدا المعتزلة.إن « ابن بدران الدمشقي » يصرح بمنع التكليف بما لا يطاق في المحال بذاته يقول « وأما أن يكون وقت الوجوب أقل من قدر فعله كإيجاب عشرين ركعة في زمن لا يسع أكثر من ركعتين وهذا فرد من أفراد التكليف بالمحال المسمى بتكليف مالا يطاق وفي جوازه بين العلماء خلاف ,والصحيح منعه » (ابن بدران ٦٠) .

فما هو وجه الحقيقة في موقف الحنابلة ؟

إن إبن الجوزي — وهو عمدة في المذهب الحنبلي — يقول في تفسير قوله تعالى « **لايكلف الله نفساً إلا وسعها** » الوسع هو الطاقة قال ابن عباس وقتادة ومعناه لا يكلفها مالا قدرة لها عليه لاستحالته كتكليف الزمن السعي والأعمى النظر فأما ما يستحيل من المكلف لا لفقد الآلات فيجوز كتكليف الكافر الذي سبق في العلم القديم أنه لا يؤمن فالآية محمولة على القول الأول ومن الدليل على ما قلناه قوله تعالى « **ربنا لا تحملنا مالا طاقة لنا به** » فلو كان تكليف مالا يطاق ممتنعا كان السؤال عبثا » (ابن الجوزي ٣٤٦) .

ويفسر ابن قدامة الحنبلي قوله تعالى . « **ربنا لا تحملنا مالا طاقة لنا به** » أي ما يشق ويثقل فالآية عنده ليست دليلا على جواز التكليف بما لا يطاق (ابن قدامه ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩) .

ولتحديد موقف الحنابلة نتأمل بعض فروعهم في هذه المسألة وهي تكليف السكران والمكره والمغمى عليه فالحنابلة يرون أن السكران مكلف وكذلك المكره والمغمى عليه وقد سئل الإمام أحمد عن المجنون يفيق : يقضي ما فاته من صوم ،فقال المجنون غير المغمى عليه فقيل له لأن المجنون رفع عنه القلم قال نعم قال القاضي فأسقط القضاء عن المجنون وجعل العلة رفع القلم فاقتضى انه غير مرفوع عن المغمى عليه (آل تيمية

٣٥ ، ٣٧ وقارن ابن اللحام ٣٩) فعلّة عدم تكليف المجنون والصبي عند الحنابلة هي النص على رفع القلم ــ أي المسئولية عنهم وليس عدم جواز التكليف بما لا يطاق، خاصة وأن المذاهب التي لا ترى تكليف السكران تبنيه على أنه لا يفهم فإن قيل له افهم كان تكليف مالا يطاق (الغزالي : المتحول ٢٨) .

والذي نراه ــ بعد تأمل كتب الأصول والقواعد عند الحنابلة ــ أنهم لا يقولون بجواز التكليف بالمحال مطلقا ولكنهم جوزوا المستحيل لغيره ، وهم بذلك يبتعدون عن « الأشعري » على خلاف ما ذكره أبويعلي الفرّاء .

المطلب الخامس
مواقف بعض الفقهاء الآخرين

أولا : موقف ابن حزم الظاهري :

أبوعبدالله علي بن أحمد بن سعيد بن حزم فقيه ظاهري مذهبه في دراسة النصوص واستخراج ما يؤخذ منها هو ظاهر ألفاظها ، فلا يحاول تأويلها ولا يحاول تعليلها بتعرف العلة التي قام عليها الحكم والقياس عليه ، ويطبق الأخذ بظواهر الألفاظ في كل الموضوعات الإسلامية التي وردت فيها نصوص (ابوزهرة : محاضرات ٤١٢) .

وقد تكلم ابن حزم في خلق أفعال العباد محاولا فهم الموضوع على ضوء الكتاب والسنة فحسب .

فابن حزم يتعرض لدراسة رأي القائلين بالجبر ويرفضه ويتعرض لرأي المعتزلة ويدحضه مؤكداً ان شهادة الحس وضرورة العقل يؤيدان القول بالحرية (ابن حزم ٢٣ ــ ٣٠) فإن من المعلوم أن ثمة اختلافاً كبيراً بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري ، وهو يقرر أن الانسان له استطاعة وهي استطاعة أو قدرة تسبق الفعل ــ على خلاف الأشعري ــ ويقرر ابن حزم أن الحس يشهد أن للعبد أفعالا يقوم بها بمحض ارادته يقول تعالى « **جزاء بما كان يعملون** » والحس يشهد بأن عملنا يقوم به من استطاع ويعجز عنه غير المستطيع ولا يمكن أن يوصف المجبر بأنه مختار أو مستطيع لأن المجبر في اللغة هو الذي يقع منه الفعل بخلاف اختياره وقصده فأما من وقع فعله باختياره وقصده فلا يسمى في اللغة مجبرا (ابن حزم ٢٣) .

والاستطاعة عنده هي « صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع (ابن حزم ٢٩) ذلك لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا لها دون مانع (ابن حزم ٢٣) .

وابن حزم يرى أن ألفاظ الطاقة والاستطاعة والقدرة والقوة في اللغة العربية

ألفاظ مترادفة تدل جميعها على معنى واحد فهي تشير إلى صفة من يصدر عنه الفعل باختيار أو من يمكنه تركه باختياره (ابراهيم ١٧١) والاستطاعة عند ابن حزم هي شرط التكليف والمسئولية استناداً إلى قوله تعالى « **ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا** » .

« وهذه القوة لاشك مستمدة من الله ولكنها تصبح وصفاً لمن منحها ، وبواسطتها يتم ما يصنع من أعمال لم يعقها عائق ، فهي سابقة على الفعل ومصاحبة له فيقترب ابن حزم من المعتزلة في مشكلة خلق الأفعال بقدر ما يبتعد عنهم في مشكلة الصفات » (مذكور ١٢٦) .

بيد أن الدكتور « زكريا إبراهيم » بعد تحليله لمعنى الاستطاعة « عند ابن حزم » يرى أنه أقرب إلى الجبر بل هو يرى في فكر ابن حزم قولا بجبرية نفسانية تجعل من الفرد أسيراً لطبيعته (إبراهيم ١٧٧) .

والذي نراه هو أن « ابن حزم » كان ملتزما بمنهجه الظاهري في تفسير النصوص فهو

أولا : يوافق المعتزلة في إثباتهم اختيار الانسان وقدرته الحقيقية للفعل ولكنه يخالفهم في قولهم بأن أفعال العباد غير مخلوقه لله تعالى .

ثانيا : هو يخالف الأشاعرة في إثباتهم قدرة غير مؤثرة للعبد ويخالفهم أيضاً في قوله بأن القدرة سابقة على الفعل وهي عند « الأشعري » مقارنة فقط (إبراهيم ١٧٨ حيث يقرر عكس ما نراه) .

ثالثا : هو يخالف الجبرية في قولهم بأن « الله خالق كل شيء » تتضمن نفي قدرة العبد على الفعل .

وخلاصة رأيه أن الله فوق كل شيء وخالق كل شيء وأن الانسان قادر على الفعل فهو يستطيع أن يفعل ويختار ما يفعل لأن سلب حرية الاختيار من الانسان يؤدي إلى سقوط التكليف الثابت بالشرع (قارن ابوزهرة : محاضرات ١٤٣) .

ثانيا : موقف الشيعة :

يرى الشيعة أن ملكة الاختيار وصفته — عند الانسان — كنفس وجوده من الله سبحانه فهو خلق العبد وأوجده مختاراً ، فكلا صفة الاختيار من الله والاختيار الجزئي في الوقائع الشخصية للعبد ومن العبد والله جل شأنه لم يجبر على فعل ولا ترك بل العبد اختار ما شاء منهما مستقلا ولذا يصح عند العقل والعقلاء ملامته وعقوبته على فعل الشر ومدحه مثوبته على فعل الخير وإلا لبطل الثواب والعقاب وانزال الكتب والوعد والوعيد » (آل كاشف الغطاء ١٤٣) .

وسند الشيعة في موقفهم قول الإمام علي رضي الله عنه بأنه « لاجبر ولا تفويض » وقد

أورد الشريف الرضى في نهج البلاغة للإمام علي ما يلي : ومن كلامه عليه السلام للسائل الشامي لما سأله أكان سيرنا إلى الشام بقضاء من الله وقدر ؟ من كلام طويل هذا مختاره يقول ــ أي الإمام علي ــ ويحك لعلك ظننت قضاء واجباً وقدراً حتماً لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، فالشيعة يرون أنه لا جبر ولا تفويض (مغنية ١٩) هذا هو موقف الشيعة المختار في الاختيار الانساني وعليه أهم مذاهبهم الفقهية فالإمام زيد بعد أن نظر في فكر الجبرية رأى أنه يسقط التكليف إذ لا تكليف إلا مع الاختيار ، ونظر في مذهب المعتزلة فرأى أنه ينفي تقدير الله الأزلي وأنتهى الإمام زيد بعد ذلك إلى رأي وسط « لا يهدم التكليف ولا يعطل صفات الذات العلية . فقرر وجوب الإيمان بالقضاء والقدر ، واعتبر الانسان حراً مختاراً في طاعته وعصيانه وأن المعصية ليست قهراً عن الله فهو يريدها وإن كان لا يحبها ولا يرضاها وبذلك فصل بين الارادة والمحبة والرضا فالمعصية تقع من العباد في دائرة قدرة الله وارادته ولكن لا يحبها من عبده ولا يرضاها . فإن الله لا يرضى لعباده الكفر .

والإنسان فيما يفعل يكون فعله بقوة أودعها الله تعالى وبارادته،ولكنه لا يحبها من عبده،التي بها يعمل مريدا مختارا طائعاً او عاصياً (ابوزهرة : محاضرات ٥٢٧) والجعفرية الإمامية يرون أيضاً هذا الرأي ومجمل القول عندهم في مسألة خلق الافعال:

« وسط بين الرأي القائل بأن الله هو الفاعل لكل شيء والانسان آلة لا يملك من أمره شيئاً ، كما يدعي الجبرة وبين الرأي القائل بأن الانسان هو كل شيء وليس لله رأي في شيء من أفعاله وبذلك تصح عقوبة المجرمين ولايلزم منها ما يتنافى مع العدل والحكمة كما هو لازم كل من القولين السابقين ــ الجبرة والمعتزلة ــ لان المسئولية تقع عليهم وحدهم من حيث قدرتهم على الأفعال وتركها .

ولا يتنافى ذلك مع علم الله سبحانه بأفعال العباد الذي يستحيل تخلفه عن الواقع . ذلك لأن علم الله بما يفعله الانسان من خير أو شر يتعلق بما يصدر عن الانسان بإرادته واختياره وليس سببا في صدورها حتى يكون مجبورا عليها » (الحسيني ٣٠) .

موقف الشيعه من التكليف بمالا يطاق :

يشترط الشيعه في الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكنا فلا يجوز التكليف بالمستحيل أو بما لا يطاق وذلك على التفصيل الآتي

١ ــ المستحيل لذاته : لا يجوز التكليف به عند الشيعه .

٢ ــ المستحيل لغيره :لا يجوز التكليف به أيضاً عند الشيعة حيث يقول الشوكاني أنه لا يجوز التكليف بالمستحيل سواء كان مستحيلا بالنظر إلى ذاته أو بالنظر إلى

امتناع تعلق قدرة المكلف به » (الشوكاني ٩) .

٣ ــ التكليف بما علم الله انه لا يقع يجوز عند الشيعه ويحكي الشوكاني أن الاجماع منعقد على صحته ووقوعه (الشوكاني ١٠) .

ويرى الشوكاني أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة وأن الخلاف على جوازه عند من يرون ذلك لا أهمية له من الناحية العملية فقد وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فقالوا يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع .

تعقيب

في ختام جولتنا مع الفقهاء في آرائهم حول حرية الارادة ومواقفهم الأصولية من التكليف بما لا يطاق يهمنا التأكيد على ما يلي :

أولا : أن جميع الفقهاء أثبتوا للانسان حرية واختيارا هما اساس المسئولية وأساس العقاب وأنهم خاضوا غمار المسألة الشائكة بصورة أو بأخرى[١٢] .

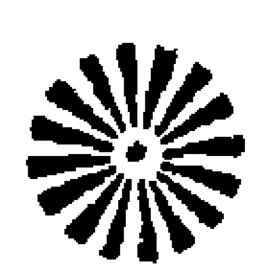
ثانيا : جميع الفقهاء قالوا بعدم وقوع التكليف بما لا يطاق شرعاً وإن قال بعضهم بجوازه عقلا أو عقلا وشرعا .

ثالثا : أن الذي يعنينا من مواقف الفقهاء والأصوليين ــ وآراء الفكر الإسلامي عامة هو تأكيدهم على ضرورة جزء من حرية الاختيار للانسان حتى يمكن بناء المسئولية والعقاب على أساس مقبول عقلا وشرعا .

ولسنا هنا في ميدان دراسة انتقادية لسلامة ادلتهم او تقويم براهينهم صحة او فسادا ، فهذا بحث فلسفي يخرج عن غايتنا في هذه الدراسة .

وإذا كان بعض الباحثين قد رأوا أن أدلة بعض الفقهاء تقترب بهم من الجبر فيكفينا من هؤلاء الفقهاء جهد المحاولة للكشف عن موقفهم في حرية الارادة أيا كان مدى توفيقهم في هذه المحاولة .

رابعا : ان فقهاء الأصول وفقهاء الفروع على السواء كانوا يقيمون فروعهم الفقهية على أساس الثابت من النص أولا ثم ما يهدي إليه العقل ثانيا وخلافاتهم في الفروع أساسها توثيق النصوص التي قد تثبت عند هذا الفقيه ولا تثبت عند غيره وأساسها أيضاً اختلاف زوايا الرؤية وتباين وجهات النظر .



الهوامش

١ ـــ ولاشك أن نظرية الأهلية ـــ كما يقول بحق د . شفيق شحاته ـــ لم ترد مبسوطة إلا في كتب الأصول . راجع (شحاته ١٤٧) .

٢ ـــ لقد عالجنا في رسالتنا للدكتوراه أساس المسئولية في الفكر الإسلامي وناقشنا آراء الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة على اختلاف فرقهم واتجاهاتهم . ويراجع في هذا الصدد (إمام ٣٥٠ وما بعدها) .

٣ ـــ الفقه الأوسط لأبي حنيفة ص ٤٣ أشار إليه د . يحيى فرغل ص ٢٤٣ .

٤ ـــ الخطيب البغدادي/تاريخ بغداد ٣٧٤/١٣ أشار إليه د . النشار ص ٢٦٩ .

٥ ـــ شرح الفقه الأكبر ، ط حيدر أباد ١٣٢١ هـ ص ١١ وما بعدها ، وهو نفس رأي الشيخ أبوزهرة . انظر كتاب أبوحنيفة المرجع السابق ص ١٧٩ ونفس رأي الكوثري والإمام الغزالي كما أثبتنا في المتن .

٦ ـــ يراجع في هذا (ابن نجيم : الفتح ٦١ وما بعدها) حيث يعرض للمسألة من كل جوانبها ويناقش المواقف المختلفة وينتهي إلى ترجيح رأيه الوارد في المتن .

٧ ـــ انظر (عبدالرازق ٢٢٧) والظاهر أن الفقهاء الأحناف اشتدوا في الهجوم على الشافعي فقد ألف اثنان من كبار فقهاء المذهب وفلاسفته كتابين في الرد على الأحناف وهاجموا أباحنيفة هجوما عنيفا وهما : أ ـــ الإمام الجويني في كتاب مغيث الخلق ، القاهرة ، ١٩٣٤ هـ ـــ ب ـــ الغزالي في كتابه المنخول .

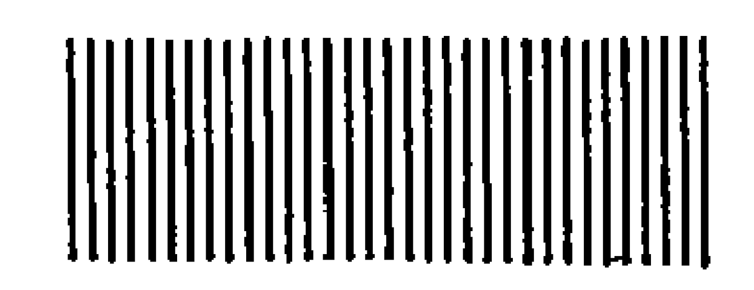
٨ ـــ يرى الدكتور إبراهيم مذكور أن الجويني يرفض فكرة القدرة غير المؤثرة التي قال بها الأشعري . والحق أن موقف الجويني لا يساعد على هذا القول في كتبه الفلسفية فهو في الإرشاد يصرح بنظرية الكسب ويدافع عن قول الأشعري بجواز التكليف بما لا يطاق ولكنه كأصولي يتراجع عن هذا الموقف . انظر (مذكور ١٢١) .

٩ ـــ (الجويني : البرهان ١٠٥) وقد حكى بعضهم الاجماع على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يقع غير أن الزركشي يقول إن حكاية الإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع غير مسلمة . انظر حاشية البناني ط . الحلبي . د . ت . ٢١٨/١ .

١٠ ـــ هذا ويلاحظ أن رأي الجويني في كتابه الإرشاد يناقض هذا فهو يرى ـــ موافقاً للأشعري ـــ جواز التكليف بما لا يطاق .

١١ ـــ نص الرسالة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية .

١٢ ـــ قارن (الترابي ٨) حيث يقول أن الفقهاء تورع كثير منهم عن الخوض في مناظرات علم الكلام .



المراجع

آل تيمية/المسودة في أصول الفقه ، تحقيق محيي الدين عبدالحميد .ــ القاهرة ، ١٩٦٤ م

آل كاشف الغطاء ، محمد الحسين/أصل الشيعة وأصولها .ــ القاهرة ، ١٩٥٨ م .

الآمدي، سيف الدين/الأحكام في أصول الأحكام .ــ ١٩٦٨ م

إبراهيم ، زكريا/ابن حزم الأندلسي .ــ القاهرة ، ١٩٦٦ م .

إبن بدران الدمشقي/المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل .ــ القاهرة ، د . ت .

إبن تيمية ، تقي الدين احمد/درء التعارض بين العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم .ــ القاهرة ، ١٩٧١ م .

إبن تيمية ، تقي الدين احمد/مجموعة الرسائل الكبرى .ــ القاهرة ، ١٣٢٣ هـ .

إبن تيمية ، تقي الدين احمد/مجموعة الرسائل والمسائل .ــ القاهرة ، ١٣٤٩ هـ .

إبن الجوزي/زاد المسير في علم التفسير .ــ بيروت ، ١٩٦٤ م .

إبن حزم ، علي بن أحمد بن سعيد/الفصل في الملل والأهواء والنحل .ــ القاهرة ، ١٩٥٠ م .

ابن القيم ، محمد بن أبي بكر/الفرقان .ــ مصر ، ١٩٧٨ م .

ابن قدامة/روضة الناظر وجنة المناظر .ــ القاهرة ، ١٣٩١ هـ .

ابن القيم ، محمد بن أبي بكر/شفاء العليل .ــ مصر : المطبعة الحسينية ، د . ت .

ابن اللحام ،/القواعد الفقهية ، تحقيق محمد حامد الفقي .ــ القاهرة ، ١٩٥٦ م .

ابن نجيم ، زين الدين بن ابراهيم/تيسير التحرير .ــ القاهرة ، ١٣٥٠ هـ .

ابن نجيم ، زين الدين بن إبراهيم/فتح الغفار بشرح المنار .ــ القاهرة ، ١٩٣٦ م

أبوزهرة ، محمد/أبوحنيفة .ــ القاهرة ، ١٩٥٥

أبوزهرة ، محمد/محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية .ــ القاهرة ، د . ت .

إمام ، محمد كمال الدين/المسئولية الجنائية أساسها وتطورها دراسة مقارنة في القانون الوضعي والشريعة اسلامية .ــ الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٣

باتون ، ولتر/أحمد بن حنبل ، ترجمة عبدالعزيز . ــ القاهرة ، ١٩٥٨ م .

البغدادي ، الخطيب/تاريخ بغداد .

البغدادي ، الخطيب/الفرق بين الفرق .

الترابي ، حسن/الإيمان وأثره في حياة الإنسان .ــ دار القلم ، ١٩٧٤ م .

الجليند ، محمد السيد/الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل .ــ القاهرة ، ١٩٧٢ م

الجويني ، إمام الحرمين/الإرشاد .ــ القاهرة ، ١٩٥٠ م .

الجويني ، إمام الحرمين/البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبدالعظيم الديب . الدوحة ، ١٣٩٩ هـ

الجويني ، إمام الحرمين/لمع الأدلة ، تحقيق توفيق حسين .ــ القاهرة ، ١٩٦٥ م .

الحسيني ، هاشم معروف/المسئولية الجزائية في الفقه الجعفري .ــ بيروت ، د . ت .

الخولي ، أمين/مالك : تجارب حياة .ــ القاهرة ، ١٩٦٢ م

السرخسي ، محمد بن أحمد بن أبي سهل/أصول السرخسي .ــ القاهرة ، ١٣٩٢ هـ

الشاطبي ،/الاعتصام .ــ القاهرة ، د .ت

الشاطبي ،/الموافقات . ط . الشيخ دراز

شحاته ، توفيق/النظرية العامة للالتزامات .ــ القاهرة ، ١٩٣٦ . (رسالة)

الشوكاني ،/إرشاد الفحول .ــ القاهرة ، ١٩٣٧ م .

عبدالرازق ، مصطفى/تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .ــ القاهرة ، ١٩٥٩ م ط٢ .

الغزالي ، أبوحامد/الأربعين في أصول الدين .ــ القاهرة ، د . ت .

الغزالي ، أبوحامد/المنخول ، تحقيق محمد حسن هيتو ، ١٩٧٠ م .

الفراء ، ابويعلي/العدة في أصول الفقه ، تحقيق أحمد بن علي سيد المباركي .ــ بيروت ، ١٩٨٠ م .

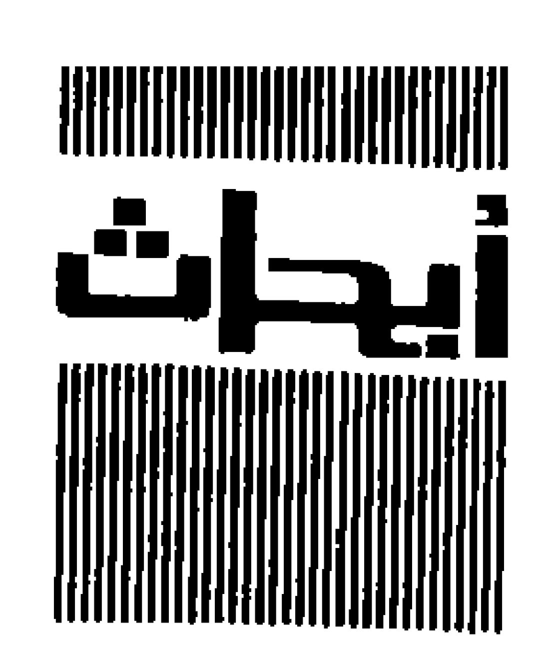
فرغل ، يحيى هاشم/الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية .ــ القاهرة ، ١٩٧٨ .

القرافي ، أحمد بن إدريس/شرح تنقيح الفصول في الأصول ، تحقيق طه عبدالرؤوف .ــ القاهرة ، ١٩٧٣ .

مذكور ، إبراهيم/الفلسفة الإسلامية

مغنية ، محمد جواد/مع الشيعة الأمامية .ــ بيروت ، ١٩٥٩ م . ط٢ .

النشار ، علي سامي/نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي .



الإعجاز القرآني والتقدم العلمي

رؤية معاصرة

محمد العفيفي
إذاعة الكويت

(٢)

٩ ــ مع السيوطي في الاتقان :

ويحتوي كتاب الاتقان للسيوطي ، على ثمانين نوعا من علوم القرآن ، يتصدرها بيان المصادر الكثيرة التي اعتمد عليها السيوطي ، في تصنيف هذا الكتاب ، ومنها ما هو خاص بكتب التفسير ، والكتب الخاصة برجال الحديث وغيرهم . وجوامع الحديث والمسانيد ، وكتب القراءات ، وكتب اللغات ، وكتب الأحكام ، وكتب الإعجاز (٨٨)

فأما هذه الأنواع الثمانون ، فمنها ما هو خاص بأسباب النزول ، وما نزل مفرقا ، وما نزل جميعا ، وجمعه وترتيبه ، في عدة سور ، وآياته وكلماته وحروفه ، وقراءات النبي ﷺ ، ورسم المصحف . والناسخ والمنسوخ ، والمحكم والمتشابه ، والعام والخاص ، وما كان عاما ثم خصصته السنّة ، وما كان عاما في السنّة وخصصه القرآن ، ومعرفة تأويله وتفسيره .

١ ــ أسباب النزول :

وأسباب النزول ، فيها الكثير من وجوه الإعجاز القرآني ، الذي تبينه السنّة ، ولا مفر في ذلك من اجتماع كل آية مع الحديث النبوي ، الذي يبين لنا سبب نزولها بل إننا لو بحثنا في ترتيب أسباب النزول ، لوجدنا فيه نوعا مستعملا بذاته ، من أنواع الإعجاز في الترتيب .

ولا يزال مشتهرا بين الباحثين في الإعجاز ، إلى يومنا هذا ، أن كل آية

بتمامها ، هي التي تعين لنا حكمة ورودها في ترتيبها الخاص بأسباب النزول ، ثم في ترتيبها كما نتلو سور القرآن في المصحف .

ولكننا سنرى ، أن ترتيب القرآن ، يظهر لنا ما ييسره الله من وجوه حكمته ، مهما ننظر في كل آية بتمامها ، أو ننظر في أجزاء الآيات من حرف أو كلمة أو جملة صغيرة .

واختلاف ترتيب السور عند بعض الصحابة ، لا ينبغي أن يصرفنا عن الإعجاز في ترتيب المصحف ، الذي اتفق عليه المسلمون منذ عهد عثمان رضي الله عنه ، لأن هذا الترتيب هو الذي تم تحقيقه ، على ما كان من جمع القرآن على يدي النبي ﷺ ، بوحي من ربه ، وكما عرضه على جبريل مرتين ، في آخر شهر رمضان ، من حياته صلوات الله وسلامه عليه .

وهكذا نعلم ، أن جمع القرآن ، وترتيبه داخل في السنّة العملية ، للنبي ﷺ ، وفي هذا بيان للتلازم الدائم ، بين الوحي القرآني ، وبين الوحي المبين له وهو السنّة(٩٠)

٢ ــ عدد السور والآيات والكلمات والحروف في القرآن كله

أما عدد سور القرآن ، وآياته وكلماته وحروفه ، فقد كثرت الأحاديث النبوية ، التي تبين لنا ترتيب السور ، مما يبين الاجماع ، على أن عدد السور مائة وأربع عشرة سورة وكذلك الشأن في ترتيب كل اية بكل سورة ، فهو ما ورد عن النبي ﷺ ، قولا وعملا ، وهو متضمن عدد الآيات والكلمات والحروف ، بحكم ثباتها وإمكان عدها ، لمن اجتهد في ذلك من العلماء ، بكل الأمكنة والأزمنة .

ويقول السيوطي في الإتقان :

أخرج ابن الضريس ، بتشديد الضاد وضمها ، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : جميع آي القرآن ستة آلاف آية ، وستمائة آية ، وجميع حروف القرآن ثلاثمائة ألف حرف ، وثلاثة وعشرون ألف حرف ، وستمائة حرف ، وسبعون حرفا .

وعد قوم كلمات القرآن ، سبعة وسبعين ألف كلمة ، وتسعمائة وأربعا وثلاثين كلمة .

وأورد السيوطي أقوالا مختلفة ، في إجابة من يتساءل عن فائدة هذا العد ، هل له من فائدة .

فمما جاء في ذلك ، عن بعض العلماء القدامى ، أن العد لا فائدة له ، لأن القرآن لا يزيد ولا ينقص .

والحقيقة أن عدَّ كلمات القرآن ، فيه فوائد كثيرة ، منها الوقوف على عدد وجوه العلم والإعجاز ، التي يتفرد كل حرف أو كلمة أو آية أو سورة في القرآن كله ، بوجه معين منها(٩١)

وهذا يجعلنا نذكر قول أبي بكر بن العربي .

ان علوم القرآن خمسون علما ، وأربعمائة وسبعة آلاف علم ، وسبعون ألف علم ،

على عدد كلمات القرآن مضروبة في أربعة حيث قال بعض السلف إن لكل كلمة قرآنية ظاهرا و باطنا وحدا ومطلعا .

وتفسير هذا اجتهادا والله أعلم .

إن الظاهر هو مبني كل كلمة ، أما الباطن فهو معناها في ذاتها .

والحد هو استقلالها ، بمبناها ومعناها ، بين ما تتوسطه من الكلام .

والمطلع هو ارتباطها واندماجها في سياقها من كل موضع ، بحيث ترتبط بمقصد جديد ، بكل موضع جديد ، مهما تكثر مواضعها .

٣ ــ من أحكام القراءات :

أما القراءات فهي سنّة متبعة ، كما أورد السيوطي في الإتقان ، ما أخرجه سعيد بن منصور في سننه عن زيد بن ثابت قال : القراءة سنّة متّبعة .

ثم يأتي السيوطي ، بقول للبيهقي يبين أن اتباع من قبلنا في الحروف ، سنّة متبعة ، لا يجوز مخالفة المصحف الذي هو إمام ، ولا مخالفة القراءات التي هي مشهورة ، وان كان غير ذلك سائغا في اللغة أو أظهر منا .

وكذلك يأتي السيوطي في هذا السياق بقول آخر ، لأحد العلماء القدامى هو الداني حيث يقول :

وأئمة القرآن لا تعمل في شيء من حروف القرآن ، على الأفشى في اللغة ، والأقيس في العربية ، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل ، وإذا ثبتت الرواية ، لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة ، لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها[٩٢]

ومما يبين الترابط بين القرآن والسنة ان القراءات ، كما رودت عن النبي ﷺ ، تظل مصاحبة لنا مع كل حرف ننطقه ، وكلمة نصلها بما قبلها وما بعدها .

ولهذا دليل جليل في السنة الصحيحة .

عن سعود بن يزيد الكندي قال : كان ابن مسعود يقرىء رجلا ، فقرأ الرجل « **إنما الصدقات للفقراء والمساكين** » مرسلة فقال ابن مسعود ، ما هكذا أقرأنيها رسول الله ﷺ

فقال : كيف أقرأكها ياأبا عبد الرحمن ؟

فقال : أقرأنيها « **إنما الصدقات للفقراء والمساكين** » فمد[٩٣]

والمد في كلمة الفقراء يسمى المد المتصل ، لوجود الهمزة بعد حرف المد في كلمة واحدة

وكل أحكام القراءات ، لها ما يماثلها في حقائق الكون ، ولذلك تفصيل ، لا يفهمه إلا العالمون بهذه الأحكام .

ولكن الذين يستمعون القرآن بالأحكام الصحيحة ، التي حفظتها لنا السنة ــ فإنهم يتصلون بالنبي ﷺ اتصالا وثيقا ، حتى كأنهم يعيشون في عصر النبوة ، والقرآن ينزل به جبريل عليه السلام .

وعلم القراءات ، هو الذي يبين لنا أن القرآن كوني ، وأن الكون قرآني ، لكثرة ما جعل الله في هذا العلم ، من التراكيب الصوتية المتماثلة ، مع منهج الله في مزج أسباب الجمال الكوني ، بعضها ببعض .

٤ ـ الناسخ والمنسوخ :

الناسخ والمنسوخ ، يستخلص منهما معنى حركة الحياة ، لأن معناه في اللغة مناسب لقولهم ، نسخت الشمس الظل ، أي حلت مكانه ، فهو إيضاح لتجدد نعم الله ، وبيان البداية والنهاية في حياة الإنسان ، ودخوله في الأمور المختلفة وخروجه منها .

ولو لم يكن في القرآن عام وخاص ، وناسخ ومنسوخ ، لما تبين لنا ، كيف تتناسب آياته مع كل أحوال النفس الإنسانية .

السنة تبين لنا أنواع النسخ :

لذلك جاء في كتاب الإتقان أن النسخ أنواع :

الأول : نسخ المأمور به قبل امتثاله ، كآية النجوى

« يأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » .

١٢ : المجادلة

وفي هذا بيان أن الله قادر أن يكلفهم مشقة ، في تلقيهم للعلم من النبي ﷺ

ثم نسخ ذلك ، قبل العمل به ، فقال تعالى في الآية التالية ، لهذه الآية السابقة :

« أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة » (إلى آخر الآية)

١٣ : المجادلة

الثاني : ما نسخ مما كان مشروعا عند من قبلنا ، وتابعناهم عليه ، ثم انتقلنا إلى حكم جديد .

وذلك مثل تحويل القبلة ، من بيت المقدس ، إلى الكعبة في البيت الحرام .

الثالث : ما أمر به لسبب ، ثم يزول السبب ، مثل الأمر بالصبر على الإيذاء في حين الضعف ، ثم نسخ ذلك بإيجاب القتال للمشركين عند تمكن المسلمين وإعدادهم لقوتهم .(٩٤)

وهذا خاص بمن كان حربا على الإسلام ، معتديا على أمة الإسلام

أما من حيث النسخ في ذاته فقد جاء في الإتقان أنه على ثلاثة وجوه :

الوجه الأول : ما نسخت تلاوته وحكمه معا .

قالت عائشة رضي الله عنها : كان فيما أنزل (عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات .(٩٥)

فمن حكمة المنسوخ حكما وتلاوة ، التدرج الذي انتهى بالتحريم ، كما انتهى إليه الأمر بقوله تعالى **« وأخواتكم من الرضاعة »**

٢٣ : النساء

وعن عائشة رضي الله عنها ، أن النبي ﷺ قال :

لا تحرم المصة ولا المصتان[٩٦]
وفي رواية لمالك في الموطأ
وإن كان مصة واحدة فهو يحرم[٩٧]
وفي رواية أخرى له كذلك .
الرضاعة قليلها وكثيرها تحرم[٩٨]

فهذه المصادر كلها في القرآن والسنة ، وليست متعارضة ولكن النسخ بين لنا بالرجوع إلى أزمنتها أن اللاحق هو الناسخ ، وأن السابق هو المنسوخ ، وعلى ما استقر عليه العمل أيام النبي ﷺ ، يستمر العمل به إلى يوم القيامة .

الوجه الثاني : ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته .

ومنه آية الوصية « **كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين** »

١٨٠ : البقرة

فقد نسخ حكم الوصية هنا بآية المواريث ، وإن بقيت متلوة في القرآن[٩٩]
وقيل نسخ آيته حديث النبي ﷺ :
ألا لا وصية لوارث[١٠٠]

ونقول — معا — ان من الحكمة ، في بقاء آية الوصية متلوة في القرآن أن فيها وظيفة عملية .

فقد استخلصت من آية الوصية أحكام أخرى خاصة بالأقربين ، وهو ما يعرف بالوصية الواجبة للأحفاد ، إذا مات أبوهم ، ثم مات جدهم بعد ، فوجب أن يوصى لهم بما كان يخص أباهم لو أنه لم يمت قبل الجد .

وقد استفاد الفقهاء المعاصرون — من وجود آية الوصية متلوة في المصحف ، وجوب تشريع الوصية الواجبة لهؤلاء السابق ذكرهم ، بينما استفادوا من مقدارها بالحديث الذي قال فيه النبي ﷺ ، لسعد بن أبي وقاص أوص بالثلث والثلث كثير[١٠١]

والوجه الثالث : هو ما نسخت تلاوته وبقي حكمه

وواضح أن الذي تنسخ تلاوته من القرآن ويبقى حكمه ، فلا بد معه من سنة تبين أصول العمل به ، ويستقر بها ما فيه من وجوه العلم ، بل ان السيوطي قد أكد هذا في سياق آخر فقال :

قال الشافعي : حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها ، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ، ليتبين توافق القرآن والسنة[١٠٢]

وكلام الشافعي — هنا — يتفق مع أنواع كثيرة من النسخ ، ولكنه يبين لنا أن — الحكم لا بد من أن يكون موجودا بالقرآن أو السنة أو هما معا ، إذا كان فيه تفصيل ، أو اقتران بشيء من التجديد في أصوله وفروعه .

ثم نلحظ أن هذا النوع من أنواع النسخ ، يبين لنا حركة الوحي الإلهي ، بين القرآن والسنة ، وان الله تعالى هو الذي يبين لنا ما هو قرآن وما هو حديث قدسي ، وما هو حديث نبوي ، ثم جعل مصادر دينه وموارده ، في هذا كله .

ومنه ما يتصل بالسنة ، من أفعال النبي وتقريراته .

وبما يبين ذلك ، ما أثبته السيوطي في الاتقـــان على هذا النحـــو

عن أبي واقد الليثي قال : كان رسول الله ﷺ ، إذا أوحى إليه ، أتيناه فعلمنا مما أوحى اليه قال فجئت يوما فقال : إن الله يقول إنا أنزلنا المال لإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، ولو أن لابن آدم واديا لأحب أن يكون إليه الثاني ، ولو كان له الثاني ، لأحب أن يكون إليهما الثالث .

ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ، ويتوب الله على من تاب(١٠٣)

فلما كان هذا القدر من الوحي ، قد ثبت أنه حديث قدسي ، فهذا مما يبين أن هذا الضرب الثالث ، وهو الخاص بالذي نسخت تلاوته من القرآن ، وبقي حكمه ، قد يكون نزل به الوحي ضمن الأحاديث القدسية ، أو الأحاديث النبوية ابتداء ، أو يكون قد نزل ضمن آيات القرآن ، ثم نسخ واستقر حكمه في السنة ضمن نوع من أنواعها .

ومما يؤكد ذلك أن السيوطي ، أورد في هذا السياق حديثاً آخر قال :

أخرج الحاكم في المستدرك

عن أبي بن كعب قال : قال لي رسول الله ﷺ : إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن فقرأ «**لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين**» وكان بها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فأعطيه ، سأل ثانيا ، وإن سأل ثانيا فأعطيه ، سأل ثالثا ، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ، ويتوب الله على من تاب ، وان ذات الدين عند الله ، الحنيفية غير اليهودية ولا النصرانية ، ومن يعمل خيرا فلن يكفره(١٠٤)

وهكذا يمكن أن نستنتج أن الله تعالى أوحى إلى عبده ورسوله ، محمد ﷺ ، وحيا كثيرا منه ما هو قرآن تعهد الله بجمعه وحفظه ، لأنه كلامه ، وله أحكام خاصة به وحده ، ودرجات من الإعجاز ليست لغيره ثم من هذا الوحي ما هو حديث قدسي أو حديث نبوي

فكان مما هو متعلق بالنسخ ، بيان الله سبحانه للنبي ﷺ كل نوع من أنواع الوحي

ومما يزيد هذه الحقيقة بيانا وتأكيدا ، ان البخاري ومسلما أوردا بعض الأحاديث النبوية الصحيحة متضمنة بيان نزولها بالوحي ، كما كان القرآن ينزل بالوحي ، بما له من علامات عرفها الصحابة في النبي ﷺ ، وشاهدوها ، وعاينوها .

ومن ذلك حديث لعلي رضي الله عنه قال : لعمر رضي الله عنه ، أرني النبي ﷺ حين يوحى إليه ، قال : فبينما النبي ﷺ بالجعرانه ، ومعه نفر من أصحابه وجاء رجل فقال يارسول الله كيف بمن أحرم بعمرة وهو متضمخ بطيب ؟

فسكت النبي ﷺ ساعة فجاءه الوحي فأشار عمر رضي لله عنه الى علي وعلى رسول الله ﷺ ثوب ، قد أظل به ، فأدخل رأسه

فإذا رسول الله ﷺ محمر الوجه ، وهو يغط ثم سرى عنه فقال :

اغسل الطيب الذي بك ثلاث مرات ، وانزع عنك الجبة ، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجتك[١٠٥]

فهذا الحديث ، يؤكد أن القرآن ، قد نزلت نصوصه كلها بالوحي الإلهي ، للنبي ﷺ ، ثم جمع الله القرآن فعرفناه ، وجعل للسنة طريقا آخر فبعضها عمله النبي عملا ، وبعضها أقر عليه أصحابه إقراراً وبعضها قاله قولا

ثم جعل الله تدوين السنة ، طريقة الرواية عن النبي بينما جعل القرآن ، يحفظ ويدون بإشراف من النبي ﷺ ، ليكون في ذلك تدريب للأمة على الغيب والشهادة معا ، في

تلقيهم للعلم وحفظهم له ، وعملهم به ، وفي هذا يتوفر للمسلمين كل دواعي القوة من التلقي المباشر وغير المباشر ، مع أصول الاسناد ، وهي شرف خص الله به المسلمين ، من بين الناس جميعا .

وهذا مما يبين لنا أن النسخ بمعناه الذي يشمل الكتابة ، أو نقل المكتوب من مكان إلى مكان أو الحركة المتفاعلة بين شيء وغيره ، إنما هو بهذه المعاني كلها ، يكشف لنا عن سر عظيم ، من أسرار الإعجاز في الوحي كله من قرآن وسنّة

وأن العلوم البشرية كلها ، لن تتقدم التقدم المتفاعل مع كل منافعهم المتجددة ، إلا بالربط الدائم ، بين القرآن ، والسنن النبوية والسنن الكونية .

٥ ــ المحكم والمتشابه :

والمحكم والمتشابه ، جاء عنه في كتاب الإتقان ، أن للعلماء فيه ثلاثة أقوال .

القول الأول : أن القرآن كله محكم لقوله تعالى :

« كتاب أُحكمت آياته »

١ : هود

القول الثاني : أن القرآن كله متشابه لقوله تعالى :

« كتابا متشابها مثاني »

٢٣ : الزمر

القول الثالث : انقسامه إلى محكم ومتشابه لقوله تعالى :

« منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات »

٧ : آل عمران

وقد رجح السيوطي القول الثالث[١٠٦]

ولكننا نلحظ أن ترجيح القول الثالث ، يحمل معه في الحقيقة ، وجوب الربط ، بين الأقوال الثلاثة ، في حقيقة واحدة جامعة .

وجوب النظرة المتكاملة إلى الإحكام والتشابه

وحتى ننظر نظرة متكاملة ، إلى ما نظر إليه السيوطي نفسه نظرات متفرقة ، فإننا نجد القول الأول ، ينبغي أن ننظر إليه ونحن نقرأ هذه الآية بتمامها :

« الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير »

١ : هـود

ووجود (آلر) ضمن هذه الآية وحروفها ، يضع معرفتنا الإنسانية في حدودها الحقيقية التي وضعها الله فيها .

وهذه الحدود ، يتبين لنا معها ، أن الإنسان ينبغي عليه أن يتعلم مما كشف الله له معانيه من وجوه العلم ، وأن يؤمن بما غاب عنه علمه من ذلك ، ويرده إلى الله تعالى .

ولا شك في أن (آلر) تدخل في هذا النوع الأخير ، بحكم كونها حروفا لا نستطيع ربطها بدلالة نستطيع في حدودنا البشرية — أن نعلمها ، ولا بد لها من دلالة يعلمها الله تعالى ، ولو شاء أن يبينها لنا لفعل .

أما باقي الآية ، فمعناه محكم ، أي مترابط في مشهد واضح الدلالة ، وإن كنا لا نستطيع أن نحيط بكل ما فيه من العلم .

فإذا نحن نظرنا ، إلى كل آية قرآنية نظرة جامعة ، تترابط معها معانيها في سياق واحد ، فإن هذا الصنيع يجعلنا في تطبيق عملي لقوله تعالى : « **كتاب أحكمت آياته** » .

أما قوله « **ثم فصلت** » فهو يدلنا على علوم كثيرة ، منها تعدد الصلات ، بين كل قدر من أجزاء الآيات القرآنية من حرف أو كلمة أو جملة صغيرة وبين مواضع أي قدر من ذلك ، يتجدد ارتباطه بها في القرآن ، مع ترتيبه فيها ترتيبا معجزا ، ومفسرا لحقائق الوجود كله .

٢ — وهكذا كنا بحاجة إلى قوله تعالى :

« **كتابا متشابها مثاني** »

٢٣ : الزمر

ليستوعب وجها آخر ، من وجوه الحقيقة المتصلة بتدبرنا لآيات القرآن ، ونظرنا في التراسل بين أجزائها ، لا من حيث النصوص القرآنية في ذاتها فقط ، وإنما من حيث ارتباط عقولنا وقلوبنا بكل صلة جديدة بين أي قدر متعدد المواضع من القرآن ، وبين كل سياق نجده به .

وهكذا نصل إلى قوله تعالى :

« **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات** » إلى آخر هذه الآية حيث قوله تعالى :

« **وما يذكر إلا أولوا الألباب** »

٧ : آل عمران

وهنا نعلم أن كل ما سبق في الترتيب ، من آيات القرآن وسوره ، فهو محكم أي تكون المعلومات فيه مجملة وكلية ، وجامعة لما يأتي مفصلا فيما يليها ، من الآيات والسور .

فالفاتحة — محكمة لجمعها كل أصول العلم في القرآن كله ، والقرآن كله تفصيل للفاتحة .

وقد نجد آية وقد سبقت بموضع ، ثم تفرعت بأجزائها ، ارتباطات بمواضع أخرى ، من آيات تالية لها في الترتيب .

فهكذا يكون السابق ترتيبا ، محكما ،

أي مجملا ، بالنسبة لفروعه ، التي تأتي بعده .

لذلك قال الله تعالى « **منه آيات محكمات هن أم الكتاب** » أي هن السابقات ترتيبا في سور المصحف .

ذلك أن كلمة أم تعني السبق في الترتيب أيضا(١٠٧) .

ولذلك كانت الفاتحة أم الكتاب .

أما قوله تعالى : « **وأخر متشابهات** » فهو لا يفرق بين آية سابقة ، وأخرى لاحقة ، وإنما هو ينص على كل حال ، من أحوال نظرنا إلى الآيات أو أجزائها ، بالنسبة لما سبقها من الآيات .

فهكذا لا يكون هناك أي تناقض ، بين قوله تعالى : « **كتاب أحكمت آياته ثم فصلت** » وقوله تعالى : « **منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات** » .

فقوله تعالى : « **كتاب أحكمت آياته** » موافق لقوله تعالى : « **منه آيات محكمات هن أم الكتاب** » وقوله : « **ثم فصلت** »

موافق لقوله : « **وأخر متشابهات** »

فالإحكام والتفصيل والتشابه أمور متداخلة في الآيات جميعا ، وكل ما كان سابقا في ترتيبه بالنسبة لما يأتي بعده ، فهو محكم بالنسبة له ، ثم يأتي تفصيله فيما يتبعه من الآيات وأجزائها ، التي تكون بآيات تاليه لها .

ومن الفروق بين التفصيل والتشابه ، أن التفصيل يراد به التركيب القرآني ، أما التشابه ، فهو أمر يكون في عقولنا ونفوسنا ونحن نتدبر آيات القرآن وسوره ، آية بعد آية ، وسورة بعد سورة .

ولهذا قال الله تعالى في نهاية هذه الآية :
« **وما يذكر إلا أولوا الألباب** » .

فالتذكر يكون للسابق واللاحق ، من حيث ترتيب الآيات.وهكذا نستطيع تمييز ما هو محكم ، بالنسبة لما يأتي بعده في الترتيب ، فيتشابه به معه من جهة ، ويحتوي على تفصيله من جهة أخرى(١٠٨)

٦ ـ العموم والخصوص :

والعموم والخصوص ، حقيقتان ترتبطان ، بالإحكام والتفصيل والتشابه ، ولكنهما تزيدان عليهما شيئا جديدا ، هو بيان التفاعل الدائم ، بين القرآن والسنة ، مع تحديد كيفية العمل بالآيات والأحاديث .

لذلك قال السيوطي رحمه الله عن العام .
العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر .

فقوله : من غير حصر ، فيه بيان التلقي لحقائق الوحي ، بالنسبة لجهودنا البشرية
ثم قال عن الخاص
انه هو الذي تخصص عمومه ، آية في موضع قرآني آخر ، بالنسبة للآية المراد بها العموم وربما أتى التخصيص في حديث أو إجماع أو قياس .

وفي الحقيقة إن الإجماع أو القياس ، إنما يعتمدان أساسا على نصوص من القرآن والسنة ، كما يبين هذه الحقيقة ، فقيه معاصر هو الاستاذ سالم البهنساوي(١٠٩)

وهكذا نلحظ أن العام يحتوي على الخاص إجمالا ، بينما الخاص وثيق الصلة بالعام على سبيل التفصيل ، الذي نحتاج الى النظر في نصوص كثيرة ، حتى نجمع أصوله وفروعه .

وهذا سبب آخر لقول السيوطي (من غير حصر)

أي علينا أن نظل في حركة دائبة ، لربط وجوه العلم بعضها ببعض ، وأن نرد العلم بعد بذل غاية الجهد ، إلى الله تعالى .

من الآيات المراد بها التعميم ، وخصصها آيات في مواضع أخرى ، قوله تعالى :

« **وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا** »

٢٠ : النساء

فإنه قد خص بقوله تعالى :

« **فلا جناح عليهما فيما افتدت به** »

٢٢٩ : البقرة

٢ ـــ ومن الآيات التي جاء حكمها عاما لتخصصه السنة ، قوله تعالى : « **وأحل الله البيع** »

خص منه البيوع الفاسدة ، وهي كثيرة بينتها السنة ، ومن ذلك البيع على البيع ، حيث نهى عنه النبي ﷺ بقوله :

لا يبيع بعضكم على بيع أخيه(١١٠)

وكذلك :

نهى عن بيع الذهب بالورق دينا(١١١) .

وصح أن النبي ﷺ

نهى عن بيع النخل حتى يزهر وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة(١١٢)

وآية تحريم الميتة ، خص منها الجراد ، وميتة البحر ، وشاء الله أن تبينه السنة .

وقوله تعالى :

« **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** »

٢٨ : المائدة

خص منه من سرق دون ربع دينار وجاء التخصيص في السنة(١١٣)

٣ ـــ ومن أمثلة ما خص بالإجماع ، آية المواريث ، خص منها الرقيق فلا يرث بالإجماع(١١٤)

٤ ـــ ومن أمثلة ما خص بالقياس آية الزنا « **فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** » خص منها العبد بالقياس على الأمة ، كما في قوله تعالى : « **فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب** »(١١٥)

ثم أورد السيوطي بيانا لأحكام قرآنية خاصة ، جاءت مخصصة لعموم السنة وذلك مثل قوله تعالى « **حتى يعطوا الجزية** »

٣٩ : التوبة

فقد خصص عموم قول النبي ﷺ

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله(١١٦)

وينتهي كلام السيوطي هنا لنقول ـــ معا ـــ إنه من الواضح أن الآية استقلت ببيان أحكام أهل الكتاب ، بينما الحديث استقل

ببيان حكم مشركي مكة ، بالنسبة لموقف الإسلام منهم في هذا الشأن .

ومع ذلك فإن القرآن والسنة ، متفاعلان في هذا الحكم تعميما وتخصيصا ، لأن قضية الحرب والسلم بين المسلمين وغيرهم ، قضية جاءت في القرآن والسنة ، بهذا التنسيق المعجز .

رسم المصحف وبعض دلالاته على العموم والخصوص :

بل إن رسم المصحف ، وثيق الصلة بحقائــق التعــميم والتـــخصيص

ذلك أننا نجد هذه الناحية ، من نواحي الإعجاز في كلام الله ، حاملة معها عوامل متجددة ، لبيان وجوه من العلم ، تؤكد هذه الحقيقة السابقة .

فالجمع في كلمة (سموات) يتفق مع التعميم

والافراد في كلمة السماء ، يتفق مع التخصيص

وننظر فنجد رسم الكلمة ــ الأولى موافقا للتعميم ، حيث يقول الله تعالى :

« **الذي خلق سبع سموات طباقا** »

٣ : المُلك

والموافقة ــ للتعميم هنا ــ تظهر في حذف ألف المد ، التي نجدها بعد الميم في الرسم العادي .

بينما ننظر في قوله تعالى : « **والسماء ذات البروج** »

١ : البروج

وهنا نجد ألف المد قد جاءت بموضعها العادي ، بعد الميم ، فذلك من علامات التخصيص ، الذي يناسب تفرد السماء الواحدة ، واستقلالها بذاتها ، من بين (سبع سموات) كما رأينا في سورة المُلك .

وكذلك الشأن في قوله تعالى :

« **ويقيموا الصلوٰة ويؤتوا الزكوٰة** »[(١١٧)]

٥ : البينة

فرسْم كلمة (الصلوٰة) وكلمة (الزكوٰة) يجمع بين بعض حقائق الجمع والإفراد ، وإن كان المقصود هو الإفراد ، حتى يجتمع التعميم الذي يعني جملة ما يؤديه المصلون والمزكون ، مع التخصيص الذي يعني أن لكل منهم صلاته وزكاته ، في حدود التكليف الواقع عليه هو ذاته .

بينما لو نظرنا إلى رسم ، الذي يوحي بالتخصيص ، في كلمة من الكلمات الدالة على الصلاة ، فإننا نجد هذا في قوله تعالى :

« **الذين هم عن صلاتهم ساهون** »

٥ : الماعون

والتخصيص ــ هنا ــ من حيث الرسم ، واضح في وجود ألف المد ، بعد اللام ، وفي حذف الواو ، التي دلت على الجمع في كلمة (الصلوٰة) كما جاءت بسورة البينة .

ذلك أن المد ، يرمز للفصل ، وهو مناسب للتخصيص .

أما التخصيص من الناحية الموضوعية ، فقد جاء في الآية الخامسة ، من سورة

الماعون ، متعلقا بمن يسهون عن صلاتهم .

والمعنى العام في الصلاة ، هو المحافظة عليها وأداؤها بغير تهاون أو نسيان .

وهكذا نلحظ أن العموم والخصوص ، متجدد الدلائل بما يناسب معنى كل كلمة ومبناها ورسمها ، وما قدر الله لها من عدد المواضع والارتباطات المتجددة في القرآن .

أما السنّة فهي مكتوبة بإملائنا البشري .

فالإعجاز في رسم كلام الله ، وهو القرآن ، درجة رفيعة خصه الله بها .

والسنة في رسمها بإملائنا العادي ، قريبة لمداركنا المحدودة ، ولكنها ــ مع ذلك ــ ممتنعة بمضامينها ومعانيها وتفاعل مقاصدها ، مع مقاصد القرآن ، أن يختلط بها ما ليس منها ، من سائر أقوالنا البشرية .

مع السيوطي في تناسق الدرر

تضمن كتاب (تناسق الدرر في تناسب السور) للسيوطي ــ رحمه الله ــ منهجا جامعا ، له قواعد ثابتة لبيان إعجاز القرآن ، والانتفاع به في تفسير حقائق العلم ، وقوانين الوجود تفسيرا لا يترك وجها من وجوه الحقيقة إلا تضمنه وعمل بمقتضاه ، فإذا الأحكام التي نستخلصها منه ، لازمة لمعالجة كل مشكلات الإنسان على اتصال حياته في الدنيا إلى الآخرة .(١١٨)

فقد بين السيوطي رحمه الله أن ترتيب القرآن في سوره ثم ترتيب السور في المصحف ، يقوم على قانون عظيم ، أساسه تقديم العام على الخاص ، والكلي على الجزئي

مصداقاً لقوله تعالى : « **كتاب أحكمت آياته ثم فصلت** »

١ : هـود

وقضية الترتيب ، هي صميم معرفة الإنسان ووجوده ، وملتقى صلاتنا جميعا ، بكل حقائق العلوم ، على تنوع أحوالنا بالنسبة لاكتشافنا إياها أو عجزنا عن الوصول إليها ــ بالنسبة لتفاعلنا النظري معها أو تطبيقنا لحقائقها ، في الواقع العلمي للحياة .

فالعلوم الرياضية جميعا ، أساسها الترتيب .

ولولا الترتيب ما تيسر لنا بيان الحقائق وتفسيرها ، فضلا عن اتفاقنا على حقائقها الثابتة ، وأصولها المتوارثة .

والترتيب يقوم عليه بناء الكون والحياة ، وتتصل به معالم الوجود البشري ، بين سائر مخلوقات الله تعالى .

بل ان الترتيب هو الأساس الذي يكشف لنا كل الحدود الفاصلة بين الإعجاز في خلق الله ووحيه ، والعجز في صناعات البشر ، ومنتجاتهم ، وعلومهم ، وسائر أنماط بيانهم اللغوي والحسابي .

إن أكبر ما يزهي به البشر في صناعاتهم وفنونهم وسائر أنماط تقدمهم الحضاري ، ينقصه الترتيب الصحيح ، إذا قسناه بترتيب

الله سبحانه وتعالى ، للعام والخاص ، والكلي والجزئي ، في خلقه ووحيه .

وسنرى أن السيوطي — رحمه الله — قد حدثنا عن ترتيب آيات القرآن وسوره ، من حيث معانيها ومقاصدها ، التي تكون مجردة في ذاكرة الإنسان .

ومع ذلك فإن هناك أصولا علمية على أكبر قدر من الأهمية ، تكمن في الصلة الوثيقة بين عدد المواضع لكل جملة أو كلمة أو حرف ، في الآيات والسور وبين ترتيب هذه المفردات في القرآن كله .

بل إن هناك أصولا علمية عظيمة الأهمية ، تبين لنا أن للقرآن إعجازا في ترتيب آياته على مستوى نزولها متفرقة ، يتبعه ترتيب معجز ، على مستوى جمع آياته في سُوره .

ثم إن هناك ترتيبا قرآنيا معجزا على مستوى الكلمات ، التي تجمعها أصول لغوية واحدة ، ولكنها متفرقة المواضع في آيات وسور كثيرة ، يتبعه ترتيب آخر على مستوى الحروف وعملها في تكوين الكلمات أو الربط بينها ، يتبعها ترتيب ثالث على مستوى الجمل التي تتعدد مواضعها في الآيات الكثيرة ، بينما كل جملة منها واحدة ، من حيث نصها ، كثيرة في صلاتها المتجددة ، بمواضعها ، وترتيبها المحتوى على حكمة بالغة ، وإعجاز لا ريب فيه .

ثم إن هناك إعجازا ، في الترابط بين هذه الطبقات الكثيرة ، في الترتيب القرآني ، وبين مدلولاتها العملية — المناسبة لها في واقع الوجود كله[119]

لم يتكلم السيوطي ، عن هذه الحقائق العملية جميعا ، ولكنه فتح لنا أبوابها ، حيث قدم لنا قانونه العلمي ، الذي عرضه بقوله إن القاعدة التي استقر عليها القرآن ان كل سورة تفصيل لإجمال ما قبلها ، وشرح له ، وإطناب لإيجازه .

وقد استقر معي ذلك في غالب سور القرآن طويلها وقصيرها .

وسورة البقرة ، قد اشتملت على جميع مجملات الفاتحة فقوله[120] « **الحمد لله** » تفصيله جاء في سورة البقرة ، من الأمر بالذكر في عدة آيات ، ومن الدعاء في قوله :

«**أجيب دعوة الداع إذا دعان** »

١٨٦ : البقرة

وفي قوله : « **ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا** »

٢٨٦ : البقرة

وفي قوله : « **فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون** »

١٥٢ : البقرة

أما قوله في سورة الفاتحة : « **رب العالمين** » فقد جاء تفصيله في سورة البقرة بقوله تعالى : « **اعبدوا ربكم الذي خلقكم**

والذين من قبلكم لعلكم تتقون »

٢١ : البقرة

وقوله : « **وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة** »

٣٠ : البقرة

ويبين لنا السيوطي وجه المناسبة في ذلك قائلا لقد افتتح الله سورة البقرة بقصة خلق آدم ، الذي هو مبدأ البشر ، وهو أشرف الأنواع من العالمين ، وفي هذا شرح لإجمال « **رب العالمين** » وقوله في الفاتحة « **الرحمن الرحيم** » قد أشار إليه بقوله في سورة البقرة « **فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم** »

٥٤ : البقرة

ثم في قصة إبراهيم ، لما سأل الرزق للمؤمنين خاصة ، إذ قال الله حكاية عن ذلك ، « **وارزق أهله من الثمرات من آمن** » وقال الله سبحانه « **ومن كفر فأمتعه قليلا** »

١٢٦ : البقرة

وذلك لكونه هو الرحمن ، ومن ذلك ما وقع في قصة بني إسرائيل « **ثم عفونا عنكم** »

٥٢ : البقرة

ومنه قوله تعالى : « **لا إله إلا هو الرحمن الرحيم** »

١٦٣ : البقرة

وقوله : « **واعف عنا واغفر لنا وارحمنا** »

٢٨٦ : البقرة

وذلك من شرح قوله في الفاتحة « **الرحمن الرحيم** »

٣ : الفاتحة

أما قوله في الفاتحة « **مالك يوم الدين** »

٤ : الفاتحة

فمن تفصيله في البقرة ، ما وقع من ذكر يوم القيامة ، في عدة مواضع ، ومنها قوله « **وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله** »

٢٨٤ : البقرة

فالدين في الفاتحة : والحساب (في البقرة)

وقوله في الفاتحة « **إياك نعبد** » مجمل شامل لجميع أنواع الشريعة الفرعية وقد فصلت في البقرة أبلغ تفصيل ، فذكر فيها الطهارة ، والحيض ، والصلاة ، والاستقبال ، وطهارة المكان ، والجماعة وصلاة الخوف ، وصلاة الجمع والعيد ، والزكاة بأنواعها ، كالنبات والمعادن والاعتكاف ، والصوم وأنواع الصدقات والبر والحج ، والعمرة ، والبيع ، والإجارة ، والميراث ، والوصية ، والوديعة ، والنكاح ، والصداق ، والطلاق ، والخلع ، والرجعة ، والإيلاء ، والعدة ، والرضاع ، والنفقات ، والقصاص ، والديات ، وقتال البغاة ، والردة ، والأشربة ، والجهاد ، والأطعمة ، والذبائح ، والإيمان ، والنذور ، والقضاء والشهادات والعتق .

ثم يبين السيوطي ، أن هذه أهم أبواب الشريعة كلها ، مذكورة في سورة البقرة تفصيلا لقوله تعالى في سورة الفاتحة « **إياك نعبد** » أما قوله تعالى « **وإياك نستعين** » فهو شامل لعلم الأخلاق ، وقد ذكر منها في البقرة الجم الغفير ، من التوبة ، والصبر ، والشكر ، والمرض ، والتفويض ، والذكر ، والمراقبة ، والخوف ، وإلانة القول .

وقوله في الفاتحة « **اهدنا الصراط المستقيم** »

٦ : الفاتحة

من تفصيله ما وقع في البقرة ، من ذكر طريق الأنبياء ، ومن حاد عنهم ولهذا ذكر في الكعبة ، أنها قبلة إبراهيم ، فهي من صراط الذين أنعم الله عليهم ، وقد حاد عنها المشركون ، ولم يثبتوا على دين إبراهيم ، وهو الإسلام ولذلك قال في قصتها « **يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم** »

١٤٢ : البقرة

ثم قال سبحانه « **ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك** »

١٤٥ : البقرة

ثم أخيرا يهدي الله الذين آمنوا إلى الصراط المستقيم ، حيث قال : « **والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم** »

٢١٣ : البقرة

فكانت هاتان الآيتان ، تفصيلا لما أجمل من قوله تعالى « **اهدنا الصراط المستقيم** » إلى آخر الفاتحة .

٦ : الفاتحة

فهذا ما ظهر لي ، والله أعلم بأسرار كتابه وقد واصل السيوطي تأكيد قانونه الذي اكتشفه ، في ترتيب القرآن ، وهو أن الكلي يسبق الجزئي ، والعام يسبق الخاص ، حيث استنبط دلائل ذلك ، في كل سور القرآن من أول الفاتحة إلى آخر (الناس) .

ولعلنا لحظنا من قبل ، كيف ربط السيوطي ، بين ترتيب القرآن وبين السنة والإجماع ، مما يجعل لقانونه في الترتيب ، صفة عملية تبين لنا هيمنة الوحي الإلهي من قرآن وسنة ، على الوجود البشري ، وهو موصول بما وصله الله به ، من أسباب المعرفة ، وحقائق الوجود .

فأهم ما نفيده من هذا الفتح العلمي الكبير ، أن نجعل الوحي الإلهي إماما لكل أفكارنا ، وأقوالنا وأعمالنا ، وبذلك نرتب علومنا ترتيبا صحيحا ،فنترك منها ما لا نفع فيه ، ونحرص على ما ينفعنا ، وينفع الناس كافة .

من الدراسات المعاصرة في حقائق الإعجاز :

كان الدكتور محمد أحمد الغمراوي ، ظاهرة رائعة في فهم الإعجاز القرآني ، وربطه بمدلولاته العملية ، في خلق الله تعالى[١٢١]

وقد ناقش كثيرا ، من أقوال المفسرين القدامى ، ثم بين أنهم تقدموا في فهم حقائق الوحي ، بمقدار ما تلقوا من التفسير عن النبي ﷺ ، فلما بلغ الناس مبلغ العلم المتصل بآيات الله الكونية ، اتصلت حقائق العلم اليقينية ، بدلالاتها السابقة ، كما جاء بها القرآن فصدقتها الحقائق العلمية ، التي أثبتت وطبقت تطبيقا عمليا في حياة الناس .

فهو يتحدث عن أدوار النظر العلمي فيقول :

الدور الأول : في النظر العلمي هو دور جمع الحقائق للتجربة والمشاهدة ولا بد فيه من الاستيثاق من صحة الوقائع ، لأن هذه الوقائع سيبنى عليها العلم بناءه ، فلا بد من التأكد من متانة الأساس قبل إقامة البناء .

وصحة الوقائع ، يستوثق بها عن طريق تكرار المشاهدة ، في نفس الظروف .

هذا التكرار ، إما أن يكون على يد المشاهد الأول ، الذي شاهد الواقعة ، لأول مرة ، يكرر هو التجربة المشاهدة ، ليتأكد بنفسه ، من صحة الواقعة ، قبل أن يذيعها على الناس .

وإما أن يكون التكرار على يد غير المشاهد الأول ، من العلماء للتثبت من صحة الواقعة ، إذا خامرهم ما يدعو الى الشك فيها ، أو للبناء عليها ، في أبحاثهم ، فكل واقعة من الوقائع العلمية ، لا بد أن تثبت من تجارب متعددة ، في ظروف محدودة وواضحة .

ثم يبين لنا الدكتور الغمراوي ـــ رحمه الله ـــ أن هذا الدور في جمع حقائق العلم ، له ما يشبهه في علوم الدين .

وهو يعني بذلك (دور جمع الحديث من طرق متعددة ، للاستيثاق من صحتها ولترتيبها في مراتبها ، فالمحدث لا بد له أن يستوثق من صحة نسبة الحديث ، الى الرسول صلوات الله عليه ، لأنه سيبني عليها في دينه .)

ثم يربط بين القرآن والسنة والعلوم الكونية فيقول :

واتفاق الروح والطريقة ، عند علماء الدين الأولين ، ثم عند علماء الطبيعة المحدثين ، مع اختلاف الزمن واستقلال كل عن كل دليل عملي على أن الطريقة العلمية ، هي طريقة قرآنية ينبغي أن يأنس إليها ، ويقبل نتائجها رجل الدين ، وان الطريقة القرآنية في النظر العلمي ، هي الطريقة العلمية ، وينبغي أن يأنس إليها ويتقبل نتائجها رجل العلم .

وكلام الدكتور الغمراوي ـــ هنا ـــ عن الطريقة القرآنية مع أنه كان يتكلم عن جمع السنة وجمع أدلة العلم ، أساسه أن القرآن نزلت آياته متفرقة ، ثم جمعت بعد أن حفظها الصحابة آية آية ، فتواتر لديهم العلم ، بهذه الآيات ، والعمل بها ، والتأكد

من النتائج العملية لتطبيق القرآن في واقع الحياة ، حيث تحولوا به من عدد قليل من الرجال المشردين المطاردين المستضعفين ، إلى أعظم قوة وضعت العالم كله ، أمام نور القرآن .

فلما كانت السنة ، هي الوحي الثاني بعد القرآن ، وكان طريقها هو طريق التلقي والحفظ عن النبي ﷺ ، فقد ربط الغمراوي بينها وبين الوحي القرآني ، من خلال نظرته السابقة ثم تحدث عن الدور الثاني من أدوار النظر العملي فقال : الدور الثاني : هو دور المشاهدة ، تجمع الوقائع ، لكن هذه الوقائع ، إن كانت من أسباب واحدة ، لا بد أن تكون ناشئة عن قانون طبيعي واحد ، أو إذا شئت عن سنة من سنن الله واحدة .

والعلم يرمي من وراء مشاهداته ، إلى الوصول إلى تلك القوانين ، أو هذه السنن ، فالوقائع المجموعة وان كانت مهمة في ذاتها ، لأنها حقائق جزئية تزداد أهميتها كثيرا ، لأنها السلم الذي يوصل إلى القوانين الفطرية ، أو الحقائق الكلية التي كان من آثارها تلك الوقائع الفردية ، أو إذا شئت ، التي من صورها تلك الحقائق الجزئية[١٢٢]

وبعد أن انتهينا من هذا القدر من كلام الغمراوي — رحمه الله — يهمنا أن نربط في هذا السياق ، بين حقيقتين أساسيتين :

وقد نزل من القرآن ما يصفها بأنها وحي من الله ، كما يقول الله تعالى : « **قل إنما أنذركم بالوحي** » . .

٤٥ : الأنبياء

ويقول الله تعالى : « **وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى** »

٣ — ٤ : النجم

كل ذلك قد دفع الغمراوي — رحمه الله — إلى أن ينتهي إلى المنهج القرآني في إثبات العلم اليقيني، بعد أن بدأ كلامه عن طريقة رجال السنة ، في تدوينها والاستيثاق من صحة نسبتها إلى النبي ﷺ ، وأنهم قد سبقوا رجال العلم المحدثين ، في وضع المنهج السديد ، للاستيثاق من حقائق الكون والحياة .

فهكذا يكون الدكتور الغمراوي ، قد ربط بين أصول اليقين في الإعجاز الإلهي في الخلق ، وفي الوحي .

وهكذا يكون قد ربط بين آيات الله القرآنية ، باعتبارها هي كلام الله المقروء وبين آيات الله الكونية ، باعتبارها كلام الله ، الذي تقوم عليه حياتنا العملية ، ومصالحنا الدنيوية ، وما تنتهي إليه دنيانا من حقائق الآخرة ، التي جاء بها القرآن ، ثم ربط بين ذلك كله ، وبين السنة المطهرة ، باعتبارها هي الوحي التالي للقرآن ، بهدف البيان القولي له ، والتطبيق العلمي لحقائقه .

وبذلك نفهم أن الله قد جمع لنا العلم في القرآن ، ومجال تطبيقه في الكون ، وأسلوب تطبيقه في السنة .

ونستنتج من هذا كله حقيقتين :

الحقيقة الأولى :

هي أن المسلمين الأوائل ، حين تيقنوا من صحة نسبة الحديث النبوي ، إلى النبي ﷺ ، فقد سبقوا في وضع المنهج العلمي ، الذي انتهى إليه العلماء المتأخرون ، في إثبات الحقائق العلمية التي استخلصوها من سنة الله في هذا الكون ، كما أبدعه ، وخلقنا ، وجعلنا نعيش فيه .

الحقيقة الثانية :

هي أن القرآن في تركيبه ، يقوم على ثبات نصوصه ، من حرف أن كلمة ، أو جملة أقل من آية ، أو آية بتمامها ، فلا تبديل لهذه النصوص .

ثم يقوم مع ذلك على مجالات لحركة كل نوع من هذه النصوص ، في مواضعه التي تتجدد في كل موضع منها ، صلته بسياقه من القرآن كله .

فالثبات والحركة ، في كثير من القرآن أو قليله ، أصلان من أصول اليقين العلمي ، جاء بهما القرآن في تكوينه ، ليكون فيهما تدريب عملي ، على استنباط العلوم اليقينية من الكون والحياة ، اللذين جعل الله لهما تركيبا قائما على نفس النظام السابق الذكر ، في تركيب القرآن .

ذلك أن الله ، جعل كل جزء من أجزاء الكون والحياة ، ثابتا على نوعه ، مهما تتكاثر مواضع هذا النوع أو غيره ، في مجالات تكاثره ووجوده ، بين سائر مخلوقات الله تعالى .

فالثبات والحركة في القرآن ، يجعلان تطبيقه في السنة ، متفقا مع حقائق الوجود كله ، فلا يتنافر أي قول أو عمل ، أو تقرير ، للنبي ﷺ ، مع السنن ، التي فطر الله عليها خلقه .

يقول الله تعالى : « **وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون** » . وتتصل الآيات حتى يقول الله تعالى : « **قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين** » « **هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين** » .

١٣٢ — ١٣٨ : آل عمران

ويقول الله تعالى : « **يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم** » .

٢٦ : النساء

فهذه الآيات ، تبين لنا أن الله يأمرنا بطاعته وطاعة رسوله ، وأن القرآن والسنة فيهما بيان لسنن الكون الذي نعيش فيه ، وأن الله قد جمع الناس في كل زمان ومكان ، على حقائق واحدة لا اختلاف فيها ، وإن تنوعت أوامر الله ونواهيه بما يناسب أحوال الناس ، من حيث تقدمهم وتأخرهم ، في الوصول إلى حقائق وحي الله وخلقه .

ثم يربط الدكتور الغمراوي رحمه الله ، بين حقائق العبادة التي أمرنا الله بها وحقائق العلم ، كما أودعه الله في سننه الكونية .

ولقد طبق الدكتور الغمراوي ، هذه الحقيقة — على الطواف حول الكعبة في الحج ، أو في تحية المسجد عند دخول الحرم المكي بصفة خاصة ، فربط بين هذه العبادات ، وبين نظام المجموعة الشمسية ، (فالأقمار تدور فيها أو تطوف حول كواكبها ، فالقمر يدور حول الأرض ، وأقمار المشتري تدور حول المشتري ، والأرض وأخواتها من السيارات التي تدور وأقمارها حول الشمس دورانا متصلا ، يختلف حقا باختلاف كتلة السيار وبعده من الشمس ، ولكن مهما يكن الاختلاف في الكيف والمدار ، فالدوران أو الطواف ، حول الشمس واقع من كل سيار .

وقد بين علم الفلك الحديث ، مبلغ انتشار ظاهرة : الطواف ، هذه بين الكواكب فرادى وجماعات وعوالم .

فإذا تركنا العالم الفلكي جانبا ، ونزلنا إلى العلم ، الذري وجدنا الأمر أعجب وأغرب ، أو هكذا يخيل إلى من يستثير الدقيق من تعجبه ، أكثر مما يستثير الجليل .

ثم يقول : والعلماء المحدثون يشبهون الذرة بالمجموعة الشمسية ، فهي كلها فراغ تتوسطه نقطة مادية ، يتمركز فيها ثقل الذرة ، ووزنها ، تسمى نواة الذرة .

ويدور حولها في ذلك الفراغ العظيم بالنسبة لها ، عدد من الكهيربات ، أخف كثيرا من النواة ، كل كهيرب — كما قد يدل عليه اسمه — وحدة من الكهربائية السالبة الخاصة ، ولكنها في مجموعها تكافىء بالضبط ، ما تحمل النواة من كهربية موجبة ، أي أن كل نواة في ذرة عنصر تحمل من شحنات أو وحدات الكهربية الموجبة ، قدر عدد الكهربات التي حولها (١٢٣) .

وهكذا يبين لنا الدكتور الغمراوي رحمه الله ، أن العبادات التي أمرنا الله بها ، لها اتفاق وانسجام تركيبي ، مع سنن الكون الذي أحيانا الله في رحابه ...

وتنتهي هذه الملحوظات العظيمة الأهمية للدكتور الغمراوي — رحمه الله — لنصل — معا — إلى أن هناك حقيقة تركيبية في كلمات القرآن ، ثم في كلمات السنة ، إذ هو متفق مع الطواف بين العبادات إذ يؤكد لنا أن له ظهيرا ، في تركيب الوحي من قرآن وسنة ، (١٢٤) .. ذلك أننا لا ننظر في أي كلمة قرآنية إلا وحولها وسط متجدد ، أينما نمضي معها في مواضعها المتعددة ، ثم ان كل كلمة في الحديث النبوي ، مماثلة لكلمة قرآنية ، لها مواضع متجددة في الأحاديث الكثيرة التي نجدها في سياقها ، لتضيف إلى معاني القرآن ، معاني جديدة دائما . (١٢٥)

بل اننا لنشهد إذا أمعنا في النظر إلى الوحيين من قرآن وسنة ، ان كلمات السنة تطوف حول كلمات القرآن .

(فلننظر — مثلا — الى كلمة القمر في بعض مواضعه القرآنية ، وعددها ستة وعشرون موضعا :

١ ــ « فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا »

٩٦ : الأنعام

٢ ــ « والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره »

٥٤ : الأعراف

٣ ــ « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا »

٥ : يونس

٤ ــ « وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى »

٢ : الرعد

٥ ــ « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر »

١٨ : الحج

إننا حيث تدبرنا كلمة القمر في مواضعها الخمسة السابقة ، فوجدناها متجددة الأوساط دائما ، فإنما نكتشف ــ معا ــ طواف المتعدد من الكلمات حول المفرد منها في القرآن كله . مع طواف كلمات السنة حول كلمات القرآن .

فأينما نظرت في أي كلمة نظرة خاصة بها ، فقد انكشف لك تفردها وتجدد حركتها بكل سياق تجدها به ، وكأن ما حولها من الكلمات يطوف بها ، مهما تنتقل مع الكلمة ــ التي أنت مرتبط بها ، في مواضعها الكثيرة .

فالوحدة جاذبة للكثرة دائما ، في تركيب القرآن العظيم .

والقرآن العظيم بجملته وتفصيله ، جاذب للسنة ، بجملتها وتفصيلها .

١ ــ ولقد مرت بنا كلمة القمر ، بأول المواضع الخمسة التي رصدناها بكل موضع منها ، وقد كان ذلك بسورة الأنعام فإذا القمر له حساب مع الشمس « **والشمس والقمر حسبانا** »

٩٦ : الأنعام

٢ ــ ثم انطلقنا معها إلى موضعها الجديد ، بسورة الأعراف ، فوجدنا القمر مسخرا مع الشمس والنجوم « **مسخرات بأمره** »

٥٤ : الأعراف

٣ ــ ثم انطلقنا الى موضع ثالث لكلمة القمر فإذا هو نور ، بينما الشمس ضياء « **جعل الشمس ضياء والقمر نورا** »

٥ : يونس

٤ ــ وفي الموضع الرابع وجدنا الشمس في جريانها « **كل يجري لأجل مسمى** » .

٢ : الرعد

٥ ــ وفي الموضع الخامس ، وصلنا مع كلمة القمر إلى حقيقة جديدة ، هي أن القمر ساجد لله تعالى .

« **ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر** » .

إن هذا التجدد في الصلة ، بين كل كلمة في القرآن ، وبين أي سياق تجدها فيه

يؤكد لنا أن الكلمة القرآنية ، تجذب حولها الكلمات التي تحيط بها ، فيما يشبه طواف الكواكب والأقمار حول نجومها .(١٢٦)

ومما يزيد هذه الظاهرة ، وضوحا ، وتأكيدا أن أي كلمة في الحديث النبوي مماثلة لكلمة قرآنية ، فإنها تجدد لنا في مواضعها من الأحاديث الكثيرة التي نجدها بها ، وجوها أخرى من الحقائق ، غير التي وجدناها متصلة بها في القرآن .

فلنمض مع كلمة القمر كما نجدها بالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي

١ ــ الشمس والقمر آية منه صغيرة ترونها .(١٢٧)

٢ ــ الشمس والقمر مكوران يوم القيامة .(١٢٨)

٣ ــ اذا خسفت الشمس والقمر فصلوا .(١٢٩)

٤ ــ أول من يدخل الجنة مثل القمر ليلة البدر .(١٣٠)

٥ ــ نظر الى القمر فقال ياعائشة استعيذي بالله من شر هذا ، إنه هو الغاسق إذا وقب .(١٣١)

١ ــ ففي الموضع الأول ، يبين لنا النبي أن الشمس والقمر آية واحدة ، لأنها تتصل في معرفتنا اتصالا واحدا .

٢ ــ أما في الموضع الثاني ، فقد تجددت الحقيقة ، مع تجدد الموضع ، فعلمنا أن الشمس والقمر يكوران يوم القيامة ، أي يفصلان عن مكانهما في الدنيا .

٣ ــ ثم جاء الموضع الثالث عن الخوف .

٤ ــ والموضع الرابع عن جمال الذين يدخلون الجنة .

٥ ــ والموضع الخامس عن الربط بين القمر وبين تفسير النبي ﷺ ، لقوله تعالى : « **ومن شر غاسق إذا وقب** » ... أي شر القمر إذا ذهب نوره ، وبذلك نعلم أن الشر في المخلوقات كامن في توقفها عن أداء النعم التي جعلها الله فيها ، لأجل معلوم ، ثم يأتي أوان الحساب على هذه النعم ، فتكون وبالا على من لم يتق الله فيها .

والقمر هو الغاسق ، أي هو المظلم وإذا وقب ، أي إذا اختفى نوره ، حين ينتهي دوره الذي حدده الله (بقاء الدنيا) فعند ذلك تقيد حرية الإنسان ، ويؤخذ بذنوبه .

إن هناك تجددا في مواضع كلمات الحديث النبوي ، يأتي تابعا للنظام المماثل له في القرآن ، ومنسقا معه ، بحيث نجد في كل من هذين الوجهين ، شيئا جديدا أو دائما ، بالنسبة للوحي الآخر ، ولكنه مترابط معه ، في مدلوله العام ، وملازم له في حقائقه ، وتفصيلها .

وهذا كله معادل موضوعي ، للطواف ، في الكون والحياة ، بل هو أصل عملي له ، في الوحي بنوعيه .

بل ان تركيب الوحي وترتيبه ، يحمل معه توثيقا ذاتيا بصحة نصوص الوحي الإلهي ، فيشهد بعضها بصدق بعض ، ويؤكد بعضها بعضا .

فلا عجب بعد هذا كله ، أن يكون الطواف في العبادة ، انسجاما مع حقائق الوحي وحقائق الخلق .

ورحم الله هذا العالم الجليل الدكتور محمد أحمد الغمراوي ، على ما كشف لنا من هذه الحقيقة الرائعة ، التي تصل لنا بين أصول الثبات والحركة . بكل ما فيها من الإعجاز الإلهي في الخلق والوحي .

ولقد بين لنا هذا العالم الفذ رحمه الله عظمة السنة ، وعظمة علومها وكيف جعلها الله مصاحبة للقرآن وحتمية الارتباط به ، لذلك فقد اختتمت هذه الفصول للدكتور الغمراوي(١٣٢) .. بتفسير للآيات الكونية ، يجمع بين القرآن والسنة ، وحقائق العلم الثابتة التي توافرت أدلة ثبوتها ، وتم العمل بها ، والانتفاع بنعمة الله فيها بكل مكان وزمان .(١٣٣)

مع السبع المثاني :

كل كلام البشر ، ومصطلحات علومهم ، عاجزة أن تجد لها تركيبا جامعا ، يتم فيه التحكم في كل أجزائها ، بحيث يكون كل جزء منها ثابتا على مبناه ومعناه ، متجدد الحركة ، بقدر مواضعه في ثنايا الكلام ، ومرتبا أفضل ترتيب ، يتحقق معه النفع الدائم والاتساع المستمر ، لكل الحاجات المتعلقة به على اتصال الدنيا ، وانتهائها إلى الآخرة .

وكل صناعات البشر ، عاجزة أن تجد لها بناء مماثلا لهذه الأوصاف السابقة ، حتى لا يضيع الناس جهودهم في المراحل المتباعدة ، التي تثبت عليهم العجز ألف مرة ، قبل أن يتحقق لهم شيء من القدرة على الوصول الى بعض ما يطمحون إليه ، من التقدم نحو أهدافهم .

وقد يظن أحد أننا نطلب هذه المطالب من الإنسان ، مع أنها شيء يفوق إمكاناته ، ولا يتفق مع تكوينه ، الذي توافقه المعاناة ، حتى يشعر بعدها بقيمة النجاح ، وثمرة التقدم .

والحقيقة أننا لا نتحدث عن هذه الأمور إلا لنبين ، أن الإنسان ليس إلها وإنما هو عبد الله ، فلا يضره ، أن يظهر ضعفه ، في جنب قدرة ربه ، وقلة علم البشر ، بالنسبة لعلم الله ، الذي لا بداية له ولا نهاية ، والذي لا يخفى عليه صغير لدقته وضآلته ، ولا يفوته كبير لسعته وكثرته .

وليس معنى ذلك أن الإنسان لم يصل إلى الكثير مما يسعى إليه ، من أنواع التقدم العلمي ، والحضاري ، والصناعي .

ولكن معناه أن الإنسان ، لا يصل إلى تحقيق أحلامه ، إلا بعد أن يثبت على نفسه الإخفاق ، والتفاوت في مراحل الوصول ،

بين نكوص إلى الوراء ، ومحاولة للنهوض ، من كبوة بعد أخرى ، ثم يصل بعد هذا كله إلى بعض ما يريد .

أما الإعجاز الإلهي ، كما يتجلى في وحي الله وخلقه ، فهو نور تام ، وبناء ثابت ، متكامل في أصالته ، متجدد في حركته ، وتكاثر عطائه ، مع تقدم دائب في أنواع ترتيبه ، بحيث يفاجئنا باكتشافاتنا العلمية ، بعد أن نكون قد مارسناها ، ممارسة عملية دائمة ، منذ وجد الإنسان ، في هذه

الحياة ، حتى يهتدي في وقت متأخر جدا ، إلى معرفة شيء من أسرار نفسه ، وأسرار الكون الذي أحياه الله فيه ، وأسرار الوحي الإلهي ، الذي يسبقنا دائما ، إلى بيان كل حقيقة ، والتحذير من كل وهم ..

بل لقد جعل الله آياته ، رسما بيانيا ، لآياته الكونية .

وجعل السنة النبوية ، همزة نور ، بين الإنسان ، وبين آيات الله القرآنية ، وآياته الكونية .

يقول الله تعالى : « **يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون** » .

٢٤ : الأنفال

وواضح أن هذه الآية في عمومها ، تدعونا إلى الاستجابة للوحيين من قرآن وسنة ، وتبين أن حياتنا لا تتم إلا بذلك .

ولكن قول الله تعالى :

« **واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه** » إنما هو من المجمل الذي تفسره لنا السنة .

فهناك قاعدة جميلة ، اسأل الله أن يزيد فهم العلماء لها ، حتى ينشروها بين الناس ، فينفع الله بها من يشاء منهم .

تلك القاعدة ، هي أنه ما من كلمة قرآنية ، إلا وهي ثابتة على نصها ، مهما تكثر مواضعها بالقرآن كله ، مع تجدد صلاتها بهذه المواضع ، وترتيبها المعجز فيها .

ثم إذا أنت انطلقت مع الكلمة ذاتها إلى السنة ، وصلتك بوجوه من العلم ، زائدة على ما في القرآن .

(فانظر في كلمة « المرء ») في قوله تعالى :

١ ــ « **واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون** » .

٢٤ : الأنفال

٢ ــ « **يوم ينظر المرء ما قدمت يداه** » .

٤٠ : النبأ

٣ ــ « **يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه** » .

٣٤ : عبس

فهذه المواضع لكلمة المرء تبين لنا اجمالا أن الحب الدنيوي ، بمعناه المحدود ، لا يستطيع أن يثبت أمام أهوال الآخرة ، إلا

للمتقين الذين سيجعل لهم الرحمن ودا .

ثم نواصل النظر في بعض المواضع ، الخاصة بكلمة المرء ، كما جاءت في السنة .

١ ــ ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله ، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه ، كما يكره أن يلقى في النار . (١٣٤)

٢ ــ المرء مع من أحب . (١٣٥)

٣ ــ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره . (١٣٦)

لقد كانت القضية منذ بدايتها القرآنية ، هي قضية الحب الإنساني بين الدنيا والآخرة .

فها نحن نجد الحديث النبوي ، بعد أن نظرنا اليه من زاوية كلمة واحدة ، هي نفس الكلمة التي كنا معها في القرآن ، يواصل الحركة في ذات الاتجاه القرآني مع التنويع والتجديد .

وبهذا المنهج نفسه ، نجد أن النبي ﷺ يقول عن فاتحة الكتاب :

هي هذه السورة ، وهي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أعطيت . (١٣٧)

ولولا هذا ما علمنا أن الفاتحة هي المقصودة بقوله تعالى :

« **ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم** » .

٨٧ : الحجر

ولولا هذان معا ــ ما فهمنا أن قوله تعالى « **وبنينا فوقكم سبعا شدادا** » .. يحمل معه المنهج في بناء الأكوان ، على مقتضى نظم القرآن .

ذلك أن ذاكرتنا الإنسانية ، متفاوتة في درجات قدرتها على رؤية الأشياء وفهمها ، ولكنها لا تستطيع أبدا أن تستوعب شيئا يخرج عما يشبه الجملة ــ أو الكلمة ، أو الحرف ، في النظم القرآني فلنعد إلى التراكيب القرآنية السبعة ، لنرى كيف تحمل لنا معها أنواع النظم لمناهج البحث في كل العلوم .

أولا : الآية القرآنية المتعددة المواضع :

مثل قوله تعالى : « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .

جاءت بتمامها في واحد وثلاثين موضعا من سورة الرحمن ، فارتبطت بسياقها من كل موضع ، بباب جديد ، بين أبواب العلم في القرآن كله .

يقول الله تعالى : « **والأرض وضعها للأنام . فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام . والحب ذو العصف والريحان** »

١ ــ «**فبأي آلاء ربكما تكذبان**»« **خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار** »

٢ ــ « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .

« **رب المشرقين ورب المغربين** »

٣ ــ « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .

« **مرج البحرين يلتقيان * بينهما برزخ لا يبغيان** »
٤ ــ « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .
« **يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان** » .
٥ ــ « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .

فهذه المواضع الخمسة ، من مواضع هذه الآية « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » قد تجددت ارتباطاتها فيما بينها ، مع ترتيب المعاني المستخلصة من ذلك ، على نحو معجز ، لا مثيل له في كلام البشر .

١ ــ فقد ارتبطت في أول هذه المواضع ، بالتعقيب على ثلاث آيات عن وضع الأرض ، وإثمارها ، حتى تكون صالحة للحياة .

٢ ــ ثم جاءت بعد ذلك تعقيبا على خلق الله تعالى ، الجنس البشري

٣ ــ ثم جاءت في موضعها الثالث ، للتعقيب على بيان اتجاهات الشروق والغروب .

٤ ــ بينما جاءت في موضعها الرابع للتعقيب على كشف الحقيقة العلمية الخاصة بوجود حاجز بين الماء الملح والماء العذب ، إذا تلاقت مياه الأنهار ومياه البحار ، وجرى كل منهما في مجراه .

٥ ــ ثم اختتمت هذه المواضع الخمسة بقوله تعالى :
« **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .

وقد تضمن هذا الختام ، تعقيب هذه الآية ، على اخراج اللؤلؤ والمرجان من البحار والأنهار ، اذ يكثر وجودها حيث تتلاقى هذه المياه بعضها ببعض .

فهذه المواضع المتعددة للآية السابقة ، تحمل معها نظاما في التركيب القرآني ، يقوم على ثلاث قواعد أساسية .

أولا : إن تثبيت قوله تعالى « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » على نص واحد مهما تكثر مواضعه ، جزء لا يتجزء من منهج تركيبي متكامل ، وهذا التثبيت هو أول ما نلحظ من أصول هذا المنهج وتطبيقاته .

ثانيا : يتصل بما سبق ، أننا وجدنا قوله تعالى : « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » متجدد الارتباط في سياقه من كل موضع ، وهذه هي القاعدة التركيبية الثانية ، التي نجدها مع كل قدر متعدد المواضع في القرآن كله ، سواء كان حرفا ، أو كلمة ، أو جملة ، وهذه الأنواع الثلاثة تحتوي على كل تراكيب الكلام .

ثالثا : تتصل بالقاعدتين السابقتين ، قاعدة أخيرة ، وهي أننا وجدنا هذه الآية المتعددة المواضع ، تقدم لنا ترتيبا معجزا ، أساسه الاتفاق الدائم مع ترتيب الخلق في ذاته ، وما يتفرع عنه ، من اتصال المعرفة الإنسانية ، بالأهم قبل المهم ، من حقائق الوجود الذي نعيش فيه .

١ ـــ وهكذا وجدنا أن الله وضع الأرض بموضعها ، بين سائر أجزاء الكون .

٢ ـــ ثم جاء بعد ذلك خلق الله تعالى للإنسان .

٣ ـــ ثم تبع هاتين الحقيقتين السابقتين ، بيان معرفتنا لشروق الشمس وغروبها ، وهذه معلومة أكبر من المعلومتين اللتين جاءتا بعدها ، ولهذا سبقتاها ترتيبا .

٤ ـــ فأما أولى المعلومتين الأخيرتين ، فهي الحاجز المانع بين مياه البحار ومياه الأنهار ، إذا تجاورتا .

وهذه أصغر مما سبق ، ولهذا جاء ترتيبها بعدها .. ولكنها أكبر مما سيأتي بعدها .

٥ ـــ أما ثانية هاتين المعلومتين الأخيرتين ، فهي خروج اللؤلؤ والمرجان من جوف المياه .

وواضح أن تقارب مياه البحار والأنهار ، يشكل حقيقة أكبر من خروج اللؤلؤ من باطنها .

وعلى هذا تم الترتيب المعجز ، في المواضع الخمسة لقوله تعالى : « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .

وسنرى أن التثبيت ، وتجدد الصلات ، والترتيب ، تعمل جميعا ، في بيان القرآن المعجز ، لكل ما تعددت مواضعه من القرآن .. غير أن كل قدر من القرآن كالآية أو الجملة ـــ التي هي أصغر من آية ، يتكون من أجزاء أصغر من كالكلمات والحروف .

(فهذه القواعد الثلاث السابقة ، ملازمة لكل شيء من ذلك ، كلما تعددت مواضعه .

ومع هذا كله ، فهناك حقيقة تركيبية أخرى ، غير ما تتعدد مواضعه من الآيات وأجزائها .

وتلك هي التفرد في الموضع ومن ذلك :

٤ ـــ الآية القرآنية ذات الموضع الواحد :

وهذا النوع الجديد من التراكيب القرآنية السبعة ، التي نحن بصدد بيانها ، هو الذي يقوم عليه أكثر آيات القرآن مثل قوله تعالى :

« **والأرض وضعها للأنام** » « **فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام** » « **والحب ذو العصف والريحان** »

١٠ ـــ ١١ ـــ ١٢ : الرحمن

وأمثال هذه الآيات ، التي تنفرد كل آية منها بموضعها ، في القرآن كله ، تربطنا بالمعاني القرآنية ، ربطا منظما ، بحيث نعلم دائما ، أن الله هو الذي ينعم علينا بهذه المعاني ، وأنه لا سبيل إلى مثلها إلا منه وحده لا شريك له .

(فوضع الأرض سابق ، لمن أسكنهم الله فيها) .

(والفاكهة تسبق النخل ، لأنه فرع من فروعها) .

(والحب ذو العصف هو الذي يغرس ، فيثمر منه الريحان ، وهو في أصله اللغوي ، كل ما كان أخضر يانعا من النبات ، وان كان الشائع بيننا أنه هو ما كان عطرا منه ، ولهذا ركب الله هذه الآية ، تركيبا حيويا ، يبين لنا استمرار النمو في الحياة ، من الغرس إلى الإثمار ، ولو قيل (والريحان والحب ذو العصف) لانعكس الأمر ، فانتهت الصورة

إلى الجفاف بعد الإثمار حيث الكلام عن بدء خلق الإنسان .وعمارته للأرض وليس كذلك المجال هنا .

ثم تأتي السنة فتبين لنا لماذا خص النخل ، بالذكر هنا .

عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : (مثل المؤمن مثل النخلة ، ما أخذت منها من شيء نفعك)(١٣٨)

ومهما تكن الآية القرآنية متعددة المواضع ، أو ذات موضع واحد ، فإن ــ أجزاءها من جملة ــ أصغر منها ، أو كلمة ، أو حرف ، تقوم على الثبات من حيث النص ، مع التجدد في ارتباطاتها بما نجدها به ، من المواضع ، ومع الترتيب المعجز .

وهكذا نصل إلى هذا النوع الجديد ، من التراكيب القرآنية السبعة .

٣ ــ الجملة المتعددة المواضع :

وهي كل جملة تكون أصغر من الآية ، ولا بد أن تتعدد مواضعها حتى تتميز بذاتها من حيث التركيب :

وذلك مثل قوله تعالى :

« وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار »

٣٤ : ابراهيم

وقوله تعالى : **« وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم »** .

١٨ : النحل

فهذا القدر الذي تحته خط ، قد جاء في الآيتين السابقتين من سورة ابراهيم وبعدها سورة النحل ، على أساس ترتيب السور في المصحف .

ونلحظ أن هذه جملة ــ واحدة ، من حيث نصها ، وان اتصلت في سياقها من كل موضع ، بجديد من أبواب العلم .

والترتيب المعجز واضح كذلك ، لأن ظلم الإنسان وكفره ، يتسع لكل الأحوال المناسبة ، لهاتين الحالتين عند البشر ، ابتداء من أعظم الظلم والكفر كما هو حال المشركين ، وانتهاء بكفر النعم أو بذلها في الظلم ، بأي وجه من الوجوه .

فإذا وقع الإنسان في ذلك ، وهذه هي الحالة الغالبة عليه ، ازدادت حاجته إلى رحمة الله ومغفرته .

فلهذا جاء ترتيب هذه الجملة ، في مواضعها ، مناسبا ، لهذه الحقيقة الموضوعية ، كما في حياة البشر .

وتزيدنا السنة بيانا لهذه الحقيقة ، عن ما

جاء في الحديث .

عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : (إن الرجل ليجيء يوم القيامة ، بعمل لو وضع على جبل لأثقله ، فتقوم النعمة من نعم الله ، فتكاد تستنفد ذلك كله ، لولا ما يتفضل الله به من رحمته) .(١٣٩)

٤ ــ الكلمة القرآنية المتعددة المواضع :

١ ــ « فبأي آلاء ربك تتمارى » .

٥٥ : النجم

٢ ــ « فبأي آلاء ربكما تكذبان » .

(سورة الرحمن بمواضعها من الآية ١٣ إلى الآية ٧٧)

٣ ــ « فبأي حديث بعده يؤمنون » .

٥٠ : المرسلات

تأمل هذا التوزيع لكلمة (فبأي) تجدها . في ارتباط أفقي بآية سورة الرحمن « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » . وبالآيتين الأخيرتين من سورة النجم وسورة المرسلات ، طالما أنت تتلو هذه الآيات ، تلاوة متصلة ، بموضعها الخاص بسورة واحدة . ولكن حين تنظر لهذه الكلمة بمواضعها الثلاثة ، تجدها في ارتباط رأسي بهذه المواضع . فهناك (التمارى) وهو الجدل ، وقد جاء هذا المعنى بالموضع الأول لهذه الكلمة ، لأنه معنى يدل على أن الغالب عليه هو شعور داخلي في نفس الذي يتمارى .

ثم جاء بعده (التكذيب) في الموضع الثاني لهذه الكلمة السابقة ، كما هو في آية سورة الرحمن .

وأخيرا جاء التعجب ممن لا يؤمن بهذا القرآن ، وأجزاؤه كلها مرتبة هذا الترتيب المعجز . ومع مواضع الكلمة الثانية من الآية التي نحن بصددها ، وهذه الكلمة هي كلمة (آلاء) .

١ ــ « **فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون** » .

٦٩ : الأعراف

٢ ــ « **فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين** » .

٧٤ : الأعراف

٣ ــ « **فبأي آلاء ربك تتمارى** » .(١٤٠)

٥٥ : النجم

٤ ــ « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .

سورة الرحمن بمواضعها من الآية ١٣ الى الآية ٧٧

وإذا نظرنا نظرة جامعة للمواضع الأربعة لكلمة (آلاء) رأينا القواعد السابقة كلها متحققة في نصها ، وحركته المتجددة ، وترتيبه المعجز .

فالفلاح ، هو المعنى الذي تقدم في الترتيب ، لأنه عام يتسع لأهم حاجات الإنسان في حياته وآخرته .

٢ ــ ثم تبعه معنى جزئي ، فيه النهي عن الإفساد في الأرض .

٣ ــ ثم تبع ذلك التعجب ممن يتمارى ، بعد

ما سبق من إجمال حاجات الإنسان في عمومها وخصوصها ، واتساع آلاء الله ، لكل ذلك .

٤ ـ وأخيرا ختم الله هذه المواضع ، بالتعجب من التكذيب بآلاء الله ، بعد التعجب من التمارى ، على نحو ما سبق بيانه .

وهذا كله ترتيب معجز .

أما الكلمة الثالثة من كلمات هذه الآية فهي (ربكما) وهذه مواضعها .

١ ـ « **قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين** » .
٢٠ : الأعراف

٢ ـ « **قال فمن ربكما ياموسى** » .
٤٩ : طـه

٣ ـ « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .
سورة الرحمن بمواضعها من الآية ١٣ للآية ٧٧ .

إن كلمة ربُّكما بالرفع .. ثم كلمة ربِّكما بالجر ، قد جاءت ، ارتباطاتها بهذه المواضع الثلاثة في تشكيل موافق لبيان نعم الله ، في واقعها ، وتسلسلها التاريخي ، من حيث الإنعام بالجنة ، حتى أخرجت حواء آدم منها ، بمتابعتها للشيطان ، ثم تأتي بعد ذلك قصة موسى لبيان فصل من فصول الهداية الإلهية ، ثم تبقى نعمة الله باقية ، مع هذا كله على الإنس والجن . (١٤١)

٥ ـ الكلمة القرآنية ذات الموضع الواحد :

وذلك مثل كلمة (تكذبان) .

وهذه الكلمة جاءت بموضع واحد ، هو موضعها في آخر الكلمات المكونة لقوله تعالى : « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .

ومع تعدد مواضع هذه الآية بتمامها ، إلا أن هذه الكلمة من كلماتها ، لا موضع لها في القرآن كله ، خارج حدود قوله تعالى : « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » فتعدد المواضع متعلق بهذه الآيات بتمامها ، أما النظر في مواضع كلماتها فقد تبين معه أن كلمة (تكذبان) لها موضع واحد ، هو موضع ارتباطها بها .

وهذا النوع من الكلمات ، ككل ما تنفرد مواضعه من آيات القرآن ، وأجزائها يربطنا بالمعاني القرآنية ربطا أفقيا متواصلا .

أما الذي تتعدد مواضعه من الآيات وأجزائها ، فهو يربطنا بمشاهد أخرى ، تبدو رأسية لأنها تصلنا بالأعماق الداخلية للقرآن ، والأغوار البعيدة في بحار نوره الإلهي .

وهناك كلمات تأتي بموضع واحد ، وفي آية غير متعددة المواضع مثل كلمة (الصمد) في قوله تعالى : « **الله الصمد** » فالموضع الواحد ، يعلمنا الوصل بين الكلمة وسياقها ، والمواضع المتعددة تزيد على ذلك ، أنها تعلمنا الفصل وما يرتبط به من امتداد الحركة ، وتجدد المشاهد .

٦ ـ الحروف القرآنية المتعددة المواضع :

١ ـ إياك نعبد و إياك نستعين

٢ — غير المغضوب عليهم ولا الضالين

٥ — ٧ : الفاتحة

إن واو العطف ، حرف واحد ثابت على نصه ، ثم هو متجدد ، في ارتباطه بالآيتين السابقتين ، ثم هو مرتب في سياقه بكل من هذين الموضعين .

ويتضح لنا هذا كله بالنظر في الترتيب ، حيث تقدمت العبادة والاستعانة ، وفيهما معا ، كل حقائق الدين من توحيد الله وإخلاص العبادة له وحده ، والاستعانة به على كل خير ، ودعائه لرفع كل شر .

بينما جاءت البراءة ممن غضب الله عليهم ، ومن الضالين ، لخروجهم على هذا النهج السابق فكان لا بد من هذا الترتيب .

(ومن يواصل النظر في المواضع الخاصة بواو العطف ، حتى يصل إلى أوائل سورة ص وسورة ق وسورة القلم) فإنه يتبين له المنهج التركيبي الخاص بالحروف إذا كانت متفردة المواضع .

٧ — الحروف القرآنية المتفردة المواضع :

ص والقرآن ذي الذكر

١ : ص

ق والقرآن المجيد

١ : ق

ن والقلم وما يسطرون

١ : القلم

ان نظرة واحدة إلى فواتح السور الثلاثة ، كما هي في مواضعها هذه تبين لنا أن كل حرف منها ، له موضع واحد بينها جميعا .

ثم يتبين لنا فوق ذلك ، ان لكل حرف منها عملا جديدا ينفرد به في موضعه . ثم يتبين لنا أخيرا أن هناك زيادة مطردة في عمل هذه الحروف بمواضعها الثلاثة في أوائل (سورة ص ثم سورة ق ثم سورة القلم)

ومع النظر في هذه الزيادة يتبين لنا الترتيب المعجز .

فلقد وجدنا واو العطف مجاورة لهذه الحروف الثلاثة وهي ص — ق — ن .

(وليس هذا صدفة ولكنه بيان عملي لتفرد كل حرف من هذه الحروف ، بموضعه الخاص به .)

ثم وجدنا الحرف (ص) قد أدى عملا واحدا هو لإظهاره لنصه ، وإفصاحه عن ذاته . فهذا الحرف لم يدخل في تركيب أي كلمة ، من كلمات الآية التي جاء في أولها .

أما الحرف (ق) فقد أدى عملا جديدا فوق كونه جاءنا بتصنيفه بين الحروف ، هذا العمل هو دخوله بين الحروف المكونة لكلمة (والقرآن) .

وهذا واضح في قوله تعالى « **ق والقرآن المجيد** » فهكذا يزداد العمل مع زيادة المواضع لهذا النوع من الحروف .

ثم ننظر في الحرف (ن) فنجده يقدم لنا تصنيفه بين الحروف ، مشفوعا بزيادة في العمل ، ولكنها زيادة من نوع آخر .

وهذا واضح في قوله تعالى : « **ن والقلم وما يسطرون** » فحرف النون ، قد جاء مستقلا بذاته ، في أول هذه الآية ثم جاء باعتباره علامة رفع ، في الفعل المضارع (يسطرون) .

وهذا عمل نحوي ، يضاف إلى العمل الصرفي الذي سبق به الحرف ق .

وترتيب العمل النحوي ، بعد العمل الصرفي ، مناسب لحركة التقدم في البناء اللغوي ، حيث يتم بناء الكلمات ابتداء ، ثم تأتي بعد ذلك الحاجة إلى الإعراب والتقيد بقواعد النحو .

السبع المثاني تحتوي على مناهج البحث في كل العلوم :

إن السبع المثاني كما سبق أن تعرفنا عليها تحمل معها كل مناهج البحث في كل العلوم ، مهما تختلف أحوال وصولنا إليها .

فلا أحد يستطيع أن يبحث في أي علم من العلوم ، على مستوى مكوناته الدقيقة ، إلا إذا بحث في الكون والحياة عن الحقائق المتصلة بما يشبه حروف اللغة

وأعني بذلك الذرات أو الخلايا أو المكونات الوراثية.ثم إن البحث العلمي ، في هذا الاطار لا يخرج عن اتجاهين أساسيين .

أولهما الحرف القرآني ذو الموضع الواحد والبحث العلمي في الذرة أو الخلية

إن العلماء يبحثون بأي خلية في ذاتها أو ذرة في ذاتها بحثا خاصا بها لا يحتاجون معه إلى مفارقتها عند البحث ، وهذا يتفق من حيث منهج البحث ، مع تعرفنا على الحرف القرآني ، في الموضع الواحد .

وثانيهما : الحرف القرآني في المواضع المتعددة

والبحث العلمي في ذرات وخلايا مختلفة

وهناك نوع آخر من البحث العلمي في الذرات والخلايا المختلفة من حيث حركة التكاثر واختلاف الأنواع .

وهذا يتفق من حيث منهج البحث ، مع حالتنا ونحن نتعرف على الحرف القرآني المتعدد المواضع .

فهكذا ينتهي البحث العلمي في المكونات الدقيقة للأشياء وأجزائها المتناهية في الصغر ، وتستوعبه أحوال نظرنا في الحروف القرآنية ، من حيث تركيبها الذي يجمع بين النظر في مواضع آحاد ، أو النظر في مواضع كثيرة .

أما البحث العلمي ، في مركبات يحمل كل نوع منها ، صفة الفرد في مجتمعه ، فله في تراكيب القرآن اتجاهان آخران أولهما الكلمة القرآنية في الموضع الواحد .

والبحث العلمي عن كل فرد في مجتمعه :

وندخل الآن مع ذكر الكلمة القرآنية في الموضع الواحد ، إلى مجال آخر من مجالات البحث العلمي هو البحث في الأفراد ، التي يرتبط كل فرد منها بمجتمعه .

فهناك حالة البحث العلمي ، الذي يجعل العلماء يواصلون بحوثهم في فرد بذاته ،

مثل سمكة معينة ، أو شجرة بذاتها ، أو إنسان له حالة خاصة ، تدعو إلى تركيز البحث ، عن حقيقتها المتعلقة بشخصه .

وهذه الحالة من حالات البحث العلمي ، تتفق مع حالتنا ونحن ننظر في الكلمات القرآنية التي جعل الله كل كلمة منها ، توجد بموضع واحد في القرآن كله .

وثانيا : الكلمة القرآنية في المواضع المتعددة والبحث العلمي عن ظاهرة واحدة بمجتمعات مختلفة

وفي أحوال كثيرة ، يرتبط البحث العلمي بظواهر واحدة في نوعها ، ولكنها تنتشر في مجتمعات كثيرة ، ويعمل في رصدها العلماء المتخصصون في كل العلوم .

فالذين يعملون في العلوم البيولوجية أو الفسيولوجية أو علوم الفلك ، وكثير غيرهم قد يجمعهم البحث العلمي ، حول ظاهرة واحدة من نوع واحد ، ولكن كثرة انتشارها في مجالات كثيرة في الحياة ، يجعلهم جميعا ، مشتركين في البحوث المتعلقة بها .

وهذا أمر تعلمنا حقائقه ، الكلمات القرآنية ذات المواضع المتعددة .

وهكذا تدخل في اطار مواضع الحروف والكلمات القرآنية كل مناهج البحث العلمي على مستوى الأجزاء والمكونات الدقيقة ، ثم على مستوى الأفراد ، سواء كانت البحوث خاصة أو عامة .

كما جاءت في تركيب القرآن ، وبذلك نكون قد استفدنا بأربعة أنواع من السبع المثاني ، ولا يبقى بعد ذلك إلا مناهج البحث العلمي المتعلقة بالمجتمعات ولها ثلاثة اتجاهات

أولها الجملة القرآنية المتعددة المواضع والبحث العلمي في مجتمعات أصغر مرتبطة بمجتمعات أكبر

لقد رأينا كيف تتعلق الجملة القرآنية ، التي هي أصغر من آية كاملة بمواضع متعددة من الآيات .

وعلمنا أنه لولا كثرة مواضع هذا النوع من الجمل ، ما استطعنا أن نحدد معرفتنا به .

ذلك أن الجملة من حيث النوع ، تكون مندمجة بالآية التي نجدها بها ، لأن الآية جملة أكبر من أجزائها .

فلو أننا نظرنا إلى أي جملة في حدود آية واحدة ما استطعنا ان نخصها بمعرفة متميزة بحيث نتعامل معها تعاملا يتناسب مع كونها تركيبا جديدا بين تراكيب القرآن .

فهذه الحقائق كلها ، تصدق على كل البحوث العلمية ، التي تدرس أحوال المجتمعات المماثلة لذلك ، على مستوى الإنسان ، وسائر الأحياء ، وكل أنواع الخلق في السماء والأرض والماء والهواء ، طالما كان هناك مجتمع أصغر ، مرتبط بمجتمع أكبر ، وتحتم على الباحثين في الحقائق العلمية ، أن ينتقلوا معه في مجالات وجوده الكثيرة .

فقد كان علماء الفلك – مثلا – يبحثون بمراصد بسيطة ليعلموا أن هناك عددا من النجوم والكواكب والأقمار غير ما يراه الإنسان بعينه في حدود شمسنا التي تشرق صباحا وتغرب ليلا ، وأرضنا التي نسير عليها بأقدامنا أو بوسائل مواصلاتنا ، وقمرنا الذي نراه بأعيننا المجردة في الليالي المناسبة لظهوره .

ولكن الشمس والأرض والقمر في البناء الكوني ، بمثابة جملة متعددة المواضع ، في البناء القرآني !!

والدليل على ذلك ، أن علماء الفلك حينما تقدمت صناعة المراصد ، أصبح بإمكانهم أن يتأكدوا من وجود مجموعات شمسية محتوية على الكثير من المشاهد ، التي تجمع بين وجود الكثير من نوع الشمس والأرض والقمر ، في مواقع وجودها ، وحركتها في الكون وفي حدود ما تستطيع المراصد الحديثة أن ترى .

وقد أدى هذا النوع من البحث العلمي ، إلى نتائج علمية كثيرة ، كشفت الكثير من أسرار الأرض والسماء .

وهذا كله لا يخرج من حدود التركيب الخاص بالجملة القرآنية ، ذات المواضع المتعددة ، بحقائقها التي سبق بيان شيء منها .

وثانيا : الآية القرآنية ذات الموضع الواحد والبحث العلمي في مجتمعات أكبر محتوية على مجتمعات أصغر :

ولعلنا نتذكر أننا منذ تركنا البحث في الجزئيات ثم في الأفراد ، وتعلق ذلك بمواضع الحروف والكلمات القرآنية ، دخلنا في البحوث الخاصة بالمجتمعات .

فمن أهم ما يلفت النظر في البحوث الخاصة بالمجتمعات ، أن التراكيب القرآنية جعلها الله قائمة على استيعاب كل أنواع الصلات ، بين ما هو أصغر وما هو أكبر ، كما رأينا في الجملة القرآنية المتعددة المواضع .

وقد دخلنا الآن في نوع جديد من البحوث ، الخاصة بالمجتمعات ، التي تكون أكبر وتحتوي على مجتمعات أصغر .

وهذا النوع من البحث العلمي ، يحدده لنا التركيب القرآني الخاص بالآية التي نجدها بموضع واحد ، وهذه هي أكثر آيات القرآن كما علمنا من قبل .

والذي يهمنا الآن ، هو أن النظر بالمراصد إلى قطاعات من النجوم والكواكب والأقمار ، وهذا يدخل في البحث عن صلة ما هو أصغر بما هو أكبر ، قد حمل معه نوعا آخر من البحث العلمي ، هو البحث عن احتواء مجتمع أكبر لمجتمع أصغر .

ذلك أن علماء الفلك ، حين يرون قطاعات ذات أحوال مختلفة من حيث بعدها أو قربها من الأرض ، ومن حيث

أحجامها ، وقد اندمجت فيما هو أكبر منها مثل المجموعة الشمسية مثلا ، فإن هذا نفسه ، يبين لهم أن هناك ما يسمّى المجموعة الشمسية التي تحتوي على أجزائها .

وهذا هو نفس نظام الآية القرآنية التي نجدها بموضع واحد ، مع أن أجزاءها المتعلقة بها موجودة في آيات أخرى ، بنسب متفرقة ، من حيث عدد المواضع وطول المجالات ، التي تتحرك فيها ، إلى غير ذلك من الأمور ، التي تتصل بهذه الحقيقة ، والتي تربط بين التركيب القرآني ، والتركيب الكوني ، لنعرف وحدة المنهج ، الذي يقوم عليه الإعجاز الإلهي في الخلق والوحي .

ثالثها : الآية القرآنية المتعددة المواضع والبحث العلمي عن التكاثر في كل مجتمعات الخلق

ومع ظهور التناسب بين أي مجتمع أكبر ، في احتوائه على ما هو أصغر منه ، ننتقل الآن إلى تكاثر المجتمعات في الخلق كله .

وهذه الظاهرة بكل أبعادها ، وسائر أحوالها ، تحتوي عليها وتوجه البحوث العلمية الخاصة بها ، كل آية قرآنية متعددة المواضع ، فالقرآن حين نتلو آياته لنحصل على معانيها ، فنحن في المنهج المعنوي أما حين ننظر في تراكيبه فنحن في المنهج التركيبي ، الذي يرسم لنا الخطوط البيانية ، لكل أصول البحث العلمي (١٤٣)

والآيات القرآنية المتعددة المواضع ، تحتوي على أجزاء كالحروف ، وأفراد كالكلمات ، ومجتمعات أصغر كالجمل المتعددة المواضع ، ثم نرى هذا النوع من الآيات يتحرك بكل محتوياته في مواضعه المتعددة .

ومرة أخرى نتذكر معا ، أن كل آية قرآنية سواء كانت مفرده الموضع ، أو كانت متعددة المواضع ، فإن أجزاءها ومكوناتها تتنوع مواضعها ، في آيات أخرى ، من حيث الكم والكيف ، ونقصد بالكم عدد المواضع ، وكميات الحركة فيها .

ونقصد بالكيف ، المعاني التي نحصل عليها من النظر ، في أنواع الترابط بين هذا كله فهذه الصفات كلها ، تحمل معها مناهج البحث في حركة كل المجتمعات ، في سائر المخلوقات ، مثل حركتها بأجزائها وحركتها في إجمالها .

وإذا كنا قد ضربنا أمثلة كثيرة ، من علم الفلك ، مع أن الكلام هنا يتسع لكل العلوم ، فإنه مما يتفق من ذلك في حالتنا هذه ، نظام المجموعات الشمسية ، التي تتحرك في عمومها وخصوصها واجمالها وتفصيلها ، في مواقع حركتها ، التي قدرها الله لكل شيء يدخل في هذا المعنى ، وتقوم بحوثه العلمية على مثل هذا المنهج ، الذي ترسم لنا أبعاده ، الآية القرآنية المتعددة المواضع .

وبذلك يتم الربط بين التراكيب القرآنية السبعة ، وبين مناهج البحث في كل العلوم .

وواضح أن هذه التراكيب القرآنية السبعة ، تحمل معها بالرسم البياني ، والتقدير الكمي ، ومعاني اللغة ، وبيانها ، كل أصول البحث العلمي ، في العلوم جملة وتفصيلا ، بحيث لا نجد أي نوع من الأنواع التي تدخل في هذا المعنى ، إلا وهو تابع للنُّظم التي يقدمها لنا القرآن ، خاضع لها ، فالقرآن مع الدلالة الدائمة على الله ، مهيمن على كل ما عداه .

إن كل وصل وفصل بين القرآن في قليله وكثيره ، يحمل معه الدلالة العملية ، والنظم الواقعية ، بيننا وبين الكون الذي نعيش فيه ، ومبدئه ومصيره ، وكيف خلقه الله ، ولماذا سخر لنا به كل وجوه النفع في عمومها وخصوصها .

فليس من قبيل الصدفة ، أن أخبرنا القرآن ، بحقائق تاريخية كثيرة ، قبل تحققها في الزمان والمكان .

ومن ذلك حقيقة انتصار الروم على الفرس ، فقد نزلت سورة الروم وهي تحمل معها هذه الحقيقة ، قبل حدوثها ببضع سنين كما يقول الله تعالى :

« غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين »
٢ ــ ٤ الروم

والذي ينظر في مصادر التاريخ ، يجد هذه الحقيقة شاهدة بصدق القرآن فيما أخبر به قبل وقوعه بسنوات طويلة .

فقد جاء في موجز تاريخ العالم لويلز ، أن هزيمة الفرس الكبرى عند نينوي ، تمت على يد هرقل ، سنة ٦٢٧ م وقد نزلت سورة الروم قبل ذلك بنحو سبع سنوات ، أي حوالي سنة ٦٢٠ م ، والهجرة النبوية كانت سنة ٦٢٢ م .

وقد كانت وقعة بدر في السنة الثانية للهجرة ، أي قريبا جدا من تحقق نبوءة القرآن السابقة ، كما أوردتها مصادر السنة .

والذي يحقق هذه الواقعة المشهورة في كتب السنة ، وفي كتب التاريخ ، التي لا تدخل في دائرة التأثير الديني ، يجد كل الحقائق الدينية مطابقة تماما ، للحقائق التاريخية(١٤٤)

وليس من قبيل الصدفة ، أن كل أنواع التقدم في كشف حقائق العلوم ، لم يعرفها الإنسان إلا بعد نزول القرآن .

ذلك أن المعرفة البشرية ، لا تستطيع أن تصلنا بالحقائق الكونية المركبة إلا في تفاوت واختلاف .

فمن أيام الفكر البدائي ، بتلذذه بالأوهام ، وابتداعه للأساطير .(١٤٥)

إلى فترات العصور الحجرية قبل التاريخ الميلادي بعشرة آلاف سنة .

كل هذا وآفة الوصول إلى الحقيقة ، هو التفسير بالهوى .[١٤٦]

ولقد صورت أساطير الاغريق ، قصة صانع كريتي اسمه (وايد لوسي) ، حاول أن ينشيء طائرة شراعية ، ولكنها سقطت ، وهوت إلى البحر .

وقد كان الحديد لا مصدر له في سنة ٢٥٠٠ ق م ، إلا النيازك التي تسقط من السماء .. وعندما بدأ مفكر قديم مثل أرسطو يفكر فيما يسمونه القضية الذرية فإن أخطاءه في مثل هذا النوع من التفكير ، قد أجمع على ردها رجال التحليل الفلسفي ، كما هو مشهور ، فضلا عن انفصال جهود أرسطو في منطقه الصوري ، عن جهود رسل في منطقه الرياضي ، مع أنهما حقيقتان مترابطتان ، ولكن الفكر البشري ، لا يستطيع أن يتخلى عن جزئيته وتفاوته[١٤٧]

ولم يكن العلم البشري وقت نزول القرآن ، يعلم عن الحيوان المنوي شيئا سوى أنه سائل يمنح الحياة .

فماذا صنع بالفكر العلمي كله ، أول قدر من الآيات افتتح الله به نزول القرآن .

اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق

١ ـــ ٢ : العلق

ولقد مضى وقت طويل جدا ، منذ نزول هاتين الآيتين ، حتى جاء وقت استعمال المجهر الكهربائي ، ووصل العلم البشري إلى سر الحيوان المنوي ، الذي يصدق عليه قوله تعالى : « **من علق** »[١٤٨]

وقد بدأ استعمال العدسات لرؤية وتركيب الخلق ومكوناته الدقيقة ـــ عام ١٦٧٥ م والقرآن بدأ نزوله منذ عام ٦١٠ للميلاد .

والقرآن أخبرنا بمعانيه عن كل مفاتيح العلوم ، ومركبات الخلق ، في السموات والأرض ، والحيوان ، قبل اكتشاف العدسات التي أمكن بها رؤية هذه الدقائق الكونية وتراكيبها .[١٤٩]

وقد رسم لنا القرآن بنظمه المعجز رسما بيانيا ، لكل تركيب الكون الذي نعيش فيه ، قبل ظهور الفكر العلمي عند البشر بألف وخمسمائة وخمسة عشر عاما .[١٥٠]

إن الحدود الفاصلة ، بين أقوال الله وأفعاله ، وأقوال البشر وأفعالهم ، أن الكون الذي أحياهم الله في جزء صغير من أجزائه ، بعد أن خلقهم من ترابه ، هذا الكون كله ، خلقه الله بكلمة ذات حرفين ، من كلماته هي كلمة (كن) كما هي في قوله تعالى : « **إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون * فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون** »

٨٢ ـــ ٨٣ يس

فالكون على عظمة حجمه نتيجة لكلمة واحدة ، من كلمات الله القرآنية .

والكون فيه العناصر الوراثية مستعيرة من القرآن منهج نظمه وترتيب أجزائه .

وفيه الكيمياء متشابهة مع العناصر الوراثية ، في ثباتها وتجدد ارتباطاتها وتراتيبها

والقرآن بتركيبه وترتيبه ، تتجلى فيه هيمنة آيات الله القرآنية ، على آياته الكونية .

ولقد جعل الله القرآن أوجز من الكون تيسيرا .

ومع ذلك فقد جعل الله الكون ، مسيرا بالقرآن تسييرا .

والحمد لله رب العالمين . وصل اللهم على نبيك وصفوتك من الخلق أجمعين .



الهـــوامـــش

(٨٨) انظر كتاب الاتقان للسيوطي تحقيق أبو الفضل ابراهيم جـ ١ ص ١٨ ــ ١٩ ــ ٢٠ وما بعدها .

(٨٩) انظر كتاب الاتقان للسيوطي جـ ١ ص ٨٢ وما بعدها .

(٩٠) الاتقان للسيوطي جـ ١ ص ١٦٤ وما بعدها .

(٩١) انظر الاتقان للسيوطي جـ ١ ص ١٨٤ ــ ١٩٩ ، وكذلك البرهان للزركشي جـ ١ ص ١٦ ــ ١٧ وقد جاء به أن أبا بكر بن العربي هو محمد بن عبد الله المعافري ، المعروف بابن العربي أحد فقهاء اشبيلية توفى سنة ٥٤٤ هـ

(٩٢) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢١١

(٩٣) انظر الاتقان جـ ١ ص ٢٧١ وقد عزى السيوطي هذا الحديث الى الطبراني في الكبير وقال رجال اسناده ثقات وهو حديث جليل حجة .

(٩٤) المصدر نفسه وما يفهم من النوع الثاني ، من أنواع النسخ ــ اتصال الوحي الإلهي في الإسلام بمصدره الواحد عند كل الأنبياء أما النوع الثالث فما يفهم منه مناسبة دين الله تطوير أحوال الناس .

(٩٥) مسلم رضاع ٢٥

(٩٦) انظر مقدمة في تفسير الرسول للقرآن الكريم (تأليف محمد العفيفي) والحديث رواه الجماعة إلا البخاري .

(٩٧) الموطأ رضاع ٤ .

(٩٨) الموطأ رضاع ١٢.

(٩٩) الاتقان جـ ٣ ص ١٥ .

(١٠٠) رواه البخاري (٦) وصايا أبو داود (٦) وصايا ٨٨ بيوع والترمذي ٥ وصايا والنسائي وصايا وغيرهم .

وانظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي جـ ٧ ص ٦٨٧ .

(١٠١) البخاري جنائز ٣٧ وصايا ٢م وصية ٥ أبو داود وصايا ٢ والترمذي وصايا ١

وانظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي جـ ٧ ص ١٨٨)

(١٠٢) الاتقان جـ ٣ ص ٦٠

(١٠٣) المصدر السابق

(١٠٤) انظر الاتقان جـ ٣ ص ٧٣ ــ قلت ولهذا الحديث شواهد في الصحيح فانظر صحيح البخاري رقاق ١٠ وصحيح مسلم زكاة ١١٦ ــ ١١٩

(١٠٥) انظر صحيح البخاري في ٢٥ كتاب الحج وفي ٢١ باب ما لا يلبس المحرم من الثياب .

وانظر صحيح مسلم جـ ٢ ص ٨٣٥ وما بعدها أحاديث .

(١٠٦) انظر الإتقان للسيوطي جـ ٣ ص٣ ، ٤ ، ٥ .

(١٠٧) انظر لسان العرب لابن منظور جـ ١ ص ١٠٠ وما بعدها .

(١٠٨) راجع ما سبق من الكلام عن التشابه ونفي التكرار عند الاسكافي والكرماني . وانظر في نهاية هذا الفصل إلى كلام السيوطي عن ترتيب السور والآيات بكتابه تناسق الدرر .

(١٠٩) انظر الاتقان للسيوطي جـ ٣ ص ٤٢ وما بعدها ، وانظر كذلك موضوع السنة بين العموم والخصوص ، للأستاذ سالم البهنساوي

بكتابه (السنة المفترى عليها) ص ١٨٢ — ٢١٢
(١١٠) البخاري بيوع ٥٨ ومسلم نكاح ٤٩
(١١١) صحيح الجامع الصغير للسيوطي برقم ٦٨٠٨
(١١٢) المصدر السابق برقم ٦٨١٥
(١١٣) المقصود بالتخصيص هنا نوع من تقييد المطلق وفي التعميم بالقرآن مع التخصيص بالسنة قوة الالزام وتأكيد له .
(١١٤) الاتقان جـ ٣ ص ٤٨ (والإسلام حرر الرقيق من طباع التواكل والخضوع بأن مكن لهم في المكاتبة وفيها العمل والكفاح من أجل الحرية ، حتى لا يكون فيها تفريط بعد ذلك
(١١٥) قلت هذا داخل في ما سبق من تخصيص آية لآية أخرى
(١١٦) الحديث رواه البخاري في الايمان ١٧ — ١٨
(١١٧) وانظر الاتقان جـ ٤ ص ١٤٤ وما بعدها .
(١١٨) صدر كتاب تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي ص ٤
(١١٩) الترتيب القرآني متجدد الأحوال ولكنه معجز من كل وجه ، وهو بعدد حروف القرآن ، ثم بعدد كلماته ، ثم بعدد كل صلة بين أي قدر منه ، وبين أي موضع منه .
(١٢٠) انظر تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي ص ٧٨
(١٢١) الدكتور محمد أحمد الغمراوي من مواليد يونيه ١٨٩٣ بمدينة زفتى بمحافظة الغربية بمصر .
(١٢٢) الإسلام في عصر العلم للدكتور محمد أحمد الغمراوي ص ٤٢ — ٤٣ .
(١٢٣) المرجع السابق ص ٥٦ وما بعدها .
(١٢٤) انظر إلى الوحي المحمدي للسيد رشيد رضا في كلامه عن الأسلوب المزجي للقرآن . ص ١٤٣ .
(١٢٥) انظر إعجاز القرآن — مصطفى صادق الرافعي ص ٢١ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٥ ، ٢٢٠ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ .
(١٢٦) انظر النبأ العظيم للشيخ محمد عبد الله دراز ص ٢٣ .
(١٢٧) مسند أحمد ص جـ ٤ ص ١٣ .
(١٢٨) البخاري : بدء الخلق ٤ .
(١٢٩) النسائي : كسوف ١٦ .
(١٣٠) مسند أحمد جـ ٢ ص ٢٤٧ .
(١٣١) مسند أحمد جـ ٦ ص ٢٠٦ ، ٢١٥
(١٣٢) انظر الصفحات من ١٠٨ وما بعدها في المصدر السابق .
(١٣٣) انظر الصفحات من ٢٤٥ إلى ٢٦٠ .
(١٣٤) البخاري إيمان ٩ ، مسلم إيمان ٦٦ ، مسند أحمد جـ ٣ ص ١٠٣ ، ١٤٠ ، ١٤١ .
(١٣٥) البخاري : أدب ٩٦ مسلم بر ٦٥
(١٣٦) البخاري : أحكام ٤ مسلم امارة ٣٨
(١٣٧) الموطأ : جـ ١ ص ٨٣ .
(١٣٨) صحيح الجامع الصغير للسيوطي جـ ٥ ص ٢٠١ برقم ٥٧٢٤ .
(١٣٩) الترغيب والترهيب للمنذري جـ ٤ ص ٣٩٨ — ٣٩٩
(١٤٠) من معاني تتمارى هنا أن الله سبحانه وتعالى ينفي التماري عن النبي ﷺ ويجعل هذا بمثابة التعجب ممن يتمارى .. وقيل المقصود به كل من يتمارى من آحاد الناس ، والتماري يأتي بمعنى الجدل أو بمعنى الشك . انظر تفسير فتح البيان للعلامة المحقق صديق حسن خان جـ ٩ ص ١٨٨ .
(١٤١) لقد انتهينا حتى الآن من بيان التركيب المعجز للكلمات الثلاث الأولى لآية بتمامها —

وبقيت كلمة واحدة ذات موضع واحد هي كلمة تكذبان

(١٤٢) سننظر في التراكيب القرآنية هنا بأسلوب جديد ، عما سبق ذلك اننا سنبدأ من الحروف ثم نصعد الى الكلمات والجمل الصغيرة ، حتى نعلو الى الآية في الموضع الواحد ، والآية في المواضع المتعددة ، لأن هذا الأسلوب أنسب لأغلب البحوث العلمية .

(١٤٣) انظر في الفصل الثاني ما جاء عن الخطابي من أصول المنهج التركيبي والمنهج المعنوي .

(١٤٤) انظر تفسير ابن كثير ص ٤٢٣ وأورد عددا من الأحاديث ، تبين كيف راهنت قريش أبا بكر ، فلما هاجر النبي إلى المدينة ، جاء مصداق النبوءة القرآنية ، فانتصر الروم على الفرس وأسلم هنالك ناس كثير .

* انظر أبواب التفسير في كتب السنن .

(١٤٥) انظر الفصل الثامن عشر من كتاب موجز تاريخ العالم لويلز ص ٤٥ وما بعدها .

(١٤٦) المصدر السابق ص ٥٤ وما بعدها .

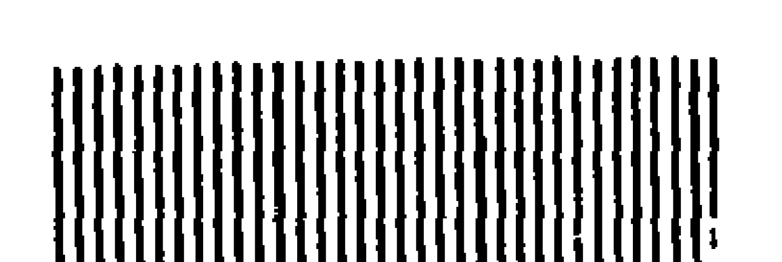
(١٤٧) القضية الذرية يقصد بها تحليل الفكر الى أدق صورة وأثبتها ، وأنفعها كما يفعل رجال العلم المادي ، في وصولهم الى أدق أجزاء المادة .

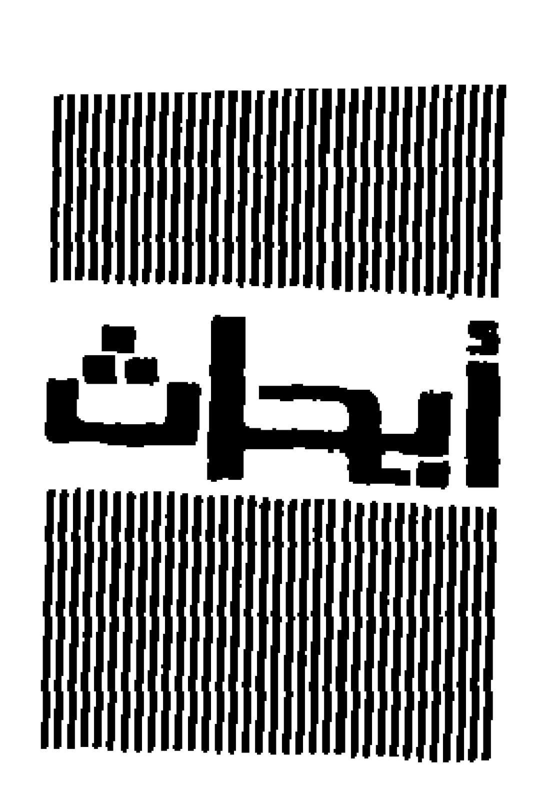
انظر المنطق الوضعي د . زكي نجيب محمود ص ٥٧ ، وما بعدها .

(١٤٨) انظر ما كتبه البحاثة المعاصر الدكتور أحمد شوقي ابراهيم ، في هذه القضية في كتابه سنريهم آياتنا ص ٧٤ وما بعدها .

(١٤٩) انظر كتاب الوراثة ـــ تأليف جوديث وأنوال ترجمة د . حسين فهمي فراج ص ٢٥ وما بعدها .

(١٥٠) فكر في الفرق بين سنة ٦١٠ م بدء نزول القرآن ، وعند بدء اكتشاف العدسات سنة ١٦٧٥ م





حركة المساواة بين الجنسين
والحفاظ على التقاليد الإسلامية

د . لويز لمياء الفاروقي
جامعة تمبل . فلادلفيا بنسلفانيا
الولايات المتحدة الامريكية

ترجمة عن الانجليزية
د . محمد رفقي عيسى
كلية التربية ـــ جامعة الكويت

تميل النساء المسلمات إلى النظر بعين القلق إلى حركة المساواة بين الجنسين ولا يختلف في ذلك من كان منهن يعيش في الشرق الأوسط أو في وسط آسيا أو في شبه القارة الهندية أو في جنوب شرق آسيا أو في أوروبا أو في الأمريكتين . ورغم أن هناك عدة مظاهر لهذه الحركة يمكن لنا نحن المسلمين أن نشارك فيها إلا أن المظاهر الأخرى قد تثير لدينا شعوراً بخيبة الأمل وربما المعارضة لها . ومن ثم فليس هناك إجابة بسيطة أو مباشرة يمكن أن نرد بها على سؤال حول إمكانية التعاون أو المنافسة التي قد تواجهها حركة المساواة بين الجنسين في أي بيئة إسلامية ، فهناك أنماط عديدة من التقاليد الإقتصادية والنفسية والاجتماعية تحكم تفكير غالبية المسلمين وتمس بصفة خاصة وضع المرأة ودورها في المجتمع الإسلامي . وسوف يساعد فهمنا لهذه الأنماط على فهم القضايا التي تؤثر على وضع الرجل والمرأة ودور كل منهما والشكل الذي ستكون عليه ردود الفعل الواجبة تجاه الحركات التي تهدف إلى تحسين موقف المرأة في أي من البلدان التي يعيش فيها المسلمون .

الجزء الأول : التقاليد الإسلامية

أ ـــ النّسق الأسري الممتد :

من بين التقاليد الإسلامية التي سوف تؤثر في الطريقة التي تستجيب بها النساء المسلمات للحركة النسائية محافظة الثقافة الإسلامية على النسق الأسري الممتد في مواجهة النسق الأسري النووي الذي يقتصر على الزوجين وأطفالهما . فبعض الأسر

المسلمة تحافظ على هذا الإمتداد من ناحية الإقامة فنجد أن اعضاءها يعيشون بصفة جماعية تمتد لثلاثة أجيال أو أكثر من الأقارب (الجدود ، الآباء ، الأعمام ، العمات ، وذرياتهم) في مبنى واحد أو في مبان متقاربة. وفي حالة عدم إمكانية تحقيق هذا النمط من الإقامة المتقاربة للأسرة الكبيرة فإن الرباط العائلي الذي يتخطى حدود النسق النووي للأسرة يظهر في المحافظة على الروابط القوية بين أفرادها سواء كانت نفسية أو إجتماعية أو إقتصادية أو ربما سياسية . ولا ينظر أفراد الأسرة إلى تبادل التأييد بينهم أو المشاركة في المسئوليات أو غيرها من الأنماط التي تؤثر على هذه الجماعات الكبيرة التي تجمعها صلة الدم بإعتباره مجرد أمر مرغوب فيه وإنما يصل هذا الأمر إلى حد الإلزام القانوني لأفراد المجتمع طبقاً للشريعة الإسلامية ، ويحض القرآن الكريم على التضامن بين أفراد العائلة الممتدة ويزيد ذلك ليشمل تحديد المدى الذي يمكن أن تصل إليه هذه المسئوليات والتدابير الخاصة بتحديد الإرث والنفقة وتبادل الاعتماد والتعاون المباشر داخل الأسرة الكبيرة[1] .

كما يحدد تراثنا الإسلامي — إلى جانب ذلك — مشاركة أكثر فعالية للأسرة في إتمام الزيجات والحفاظ عليها . فبينما نجد غالبية الحركات التي نشأت في الغرب من اجل المساواة بين الجنسين ترفض المشاركة العائلية أو الترتيبات المماثلة التي تؤدي إلى الزواج وتعتبرها ذات أثر سلبي لما قد يصاحبها من تقييد للحرية الشخصية والمسئولية الفردية فإننا نرى أن مثل هذه المشاركة تعتبر ذات فائدة كبيرة لكل من الأفراد أو الجماعات داخل المجتمع ، فهي تضمن قيام هذه الزيجات على مبادىء أكثر صلابة من مجرد الجاذبية الجسمية أو الاغراءات الجنسية وتحقق ضمانات أخرى لإستمرار العلاقة الزوجية الناجحة . وحين يبدأ الزوجان حياتهما الزوجية فإنهما يجدان من أفراد الأسرة الكبيرة النصح والتعاطف والرفقة الطيبة حتى يألف كل منهما الآخر كما أن أحدهما لن يحاول أن يأخذ سبيلا منحرفا يجور فيه على الآخر لأنه حينذاك سيواجه بمعارضه جماعية

من أفراد الأسرة الكبيرة . كما أن المشاحنات التي قد تنشأ بينهما لن تؤدي إلى إنفصال عرى الزواج لأن أعضاء الأسرة من الكبار سيقومون بدور الوساطة والإرشاد ويمدونهما بالحلول البديلة لما قد ينشأ من خلافات بينهما . ويخلق هذا التفاعل الإجتماعي جواً تقل فيه حدة المشكلات التي تنشأ من عدم التقارب بين الأجيال المختلفة وتنتفي فيه الحاجة إلى وجود بدائل نلجأ إليها مثل نوادي العزاب أو مكاتب الزواج .

ولايخشى الزوجان اللذان يعملان على أولادهما من سوء الرعاية أو الإفتقار إلى الحب أو التربية السليمة فبيت الأسرة الكبيرة لا يخلو من أحد أفرادها ، ومن ثم لا ينشأ

عندهما الشعور بالذنب الذي يحس به عادة أمثالهما في الأسرة النووية أو التي تفقد أحد الزوجين •وعندما تتعرض أسرتهما الصغيرة لحادث مؤسف أو حتى لإنفصالهما فلن يحس من تبقى منها بالضياع فالأسرة الكبرى تمتص الأفراد الباقين في سهولة ويسر لا يتحققان في حالة الأسرة النووية .

وهكذا نجد أن الإبتعاد عن الترابط الأسري الذي كانت تتمتع به الأسرة في الغرب في الماضي وظهور نمط الأسر البديلة وما صاحب ذلك من سريان تيار من الرغبة في التفرد ينادي به أتباع حركة المساواة بين الجنسين أو على الأقل يظهر في سلوكهم — كلها ممارسات بعيدة عن التراث الإسلامي والتقاليد الإسلامية المتأصلة . وإذا ما حاولت حركة مماثلة للمساواة بين الجنسين في العالم الإسلامي تبنّي الأنماط الأسرية التي نشأت في الغرب فإنها ستواجه حتماً تحدّياً قوياً من الجماعات النسائية المسلمة ومن المجتمع الإسلامي ككل .

ب — التفرد مقابل المؤسسة الإجتماعية الأكبر :

ويرتبط العرف الخاص بتأييد قيام الأسرة الكبيرة بإعتبارها مؤسسة مترابطة متشابكة بنمط آخر من أنماط التقاليد الإسلامية يتعارض مع الإتجاهات الغربية والمباديء الفكرية لحركة المساواة بين الجنسين . فالإسلام ينادي بصياغة الأهداف الفردية والمصالح الشخصية في صيغة توائم مصلحة الجماعة الأكبر ورفاهية كافة أعضائها .. وهو ما تتمسك به المرأة المسلمة . فالإسلام يغرس في نفوس أتباعه الإحساس بمكانة كل منهم داخل الأسرة ومسئوليته تجاهها بدلا من الرغبة في إعطاء الأولوية للمصالح الفردية ولا يعتبر المسلمون ذلك نوعاً من أنواع الكبت للفرد فالتقاليد الإسلامية الأخرى التي سنشير إليها لاحقاً تضمن للفرد شخصيته القانونية كما أن الفرد يجد دائماً بإعتباره عضواً في هذه الأسرة شكلًا من أشكال المنفعة المتبادلة تضمنه الروابط الأسرية .

وهكذا فإن النساء المسلمات لن يَتَبَنَّيْنَ حركة المساواة بين الجنسين بإعتبارها هدفاً منشوداً دون أن يضعن في الاعتبار علاقة المرأة بأفراد الأسرة الآخرين فالمرأة المسلمة ترى أن أهدافها يجب بالضرورة أن تخلق نوعاً من التوازن مع أهداف أفراد الأسرة الآخرين بل وتقوم بمساندتها . ومن ثم فإن حركة التفرد المفرط التي غالباً ما تقابلها في الحياة المعاصرة والتي تنظر إلى الأهداف الفردية بمعزل، عن العوامل الأخرى وتعطي هذه الأهداف الأولوية المطلقة تسير في اتجاه مناقض للإلتزام الإسلامي المتأصّل الذي يأخذ بتبادلية الاعتماد داخل الكيان الإجتماعي .

ج — تمايز الأدوار الإجتماعية القائم على الجنس :

وهناك تقليد ثالث من التقاليد الإسلامية يؤثر على مستقبل أي حركة من حركات المساواة بين الجنسين في البيئة الإسلامية وهو تمايز الأدوار الاجتماعية القائم على الجنس فحركة المساواة بين الجنسين ، كما تظهر في المجتمع الغربي ، قد أنكرت وجود هذا التمايز بهدف الحصول على حقوق مساوية للمرأة . وطالبت بالانتقال إلى مجتمع موحد الجنس تسود فيه أدوار اجتماعية واحدة للمرأة والرجل تتوحد فيه إهتمامات الحياة لدى أفراده بغض النظر عن انتمائهم لجنس ما أو لفئة عمرية معينة . وفي حركة المساواة بين الجنسين التي نشأت في الغرب نرى أن الأهداف التي حازت الأفضلية بين الجميع هي تلك التي جرى العرف على أن يقوم بها أفراد المجتمع من الذكور، فقد أسبغت صفة الإحترام الكامل على الأدوار الاجتماعية المختصة بتوفير الدعم المادي للأسرة أو تحقيق النجاح في الوظيفة أو اتخاذ القرارات أما الأدوار الاجتماعية المختصة بالأعمال المنزلية ورعاية الطفولة وتحقيق الانتعاش النفسي والجمالي فقد أعطيت مرتبة أدنى في التقدير وصلت بها إلى مرتبة التحقير أحيانا . وهكذا أدت تلك الرؤية إلى إدخال الرجال والنساء في قالب واحد يتميز بالصرامة والتحديد مثلما كان الأمر عندما خصصوا للرجال أدواراً معينة وقصروا على النساء أدواراً أخرى .

وتعتبر هذه الرؤية شكلًا جديداً من أشكال المغالاة من جانب الرجل وهو مالا يتفق مع التقاليد الإسلامية . فالإسلام يرى أن كلا الدورين يتمتعان بنفس التقدير ولايمكن إهمال أي منهما ومن أحكامه أن تقسيم العمل على أسس توافق الجنس الذي ينتمي إليه الفرد سيعود بالفائدة على كل أفراد المجتمع إذا ما صاحب هذا التقسيم العدل الذي يراه الدين .

وقد ينظر أتباع حركة المساواة بين الجنسين إلى هذا الأمر بإعتباره منطلقاً للتمييز بين الجنسين ولكن المسلمين يرون أن التقاليد الإسلامية تقف إلى جانب العدل بين الرجل والمرأة بطريقة لا تضاهى . ففي القرآن لا نجد أي تفرقة بين الجنسين في علاقتهما بالله : « **إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً** » . (الأحزاب : ٣٥) « **من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون** » . (النحل : ٩٧)[٢] .

ولا نجد هذه التفرقة إلا في علاقتهما مع بعضهما أو مع المجتمع وهي تفرقة في الأدوار

أو الوظيفة الموكلة لكل منهما . فالحقوق والمسئوليات متساوية بين الرجل والمرأة ولكن لا يعني ذلك تطابقها ، فالمساواة لا تعني المثلية، والتقاليد الإسلامية ترى في الأولى أمراً مرغوباً فيه بينما لا تُقر الثانية . فالرجال والنساء يجب أن يكمّل كل منهما الآخر داخل منظمة متعددة الوظائف بدلا من أن ينافس كل منهما الآخر داخل مجتمع أحادي الجانب .

ويجب أن ننظر إلى المساواة التي تنادي بها التقاليد الإسلامية داخل إطارها الكبير إذا ما كان لنا أن نحسن فهمها . وحيث أن المسلمين يعتبرون التفرقة في الأدوار الإجتماعية المناطة بكل جنس أمراً طبيعياً ومرغوباً فيه في أغلب الأحوال فإن المسئوليات الإقتصادية ليست متشابهة بين الرجال والنساء لكي توازن بين الفروق البدنية بينهما من ناحية وتناسب المسئولية الكبرى التي تضطلع بها النساء في أمور الإنجاب والتربية والتي تعتبر ضرورية للكيان السليم للمجتمع. ومن ثم فإن إعتبار الرجال في الأسرة مسئولون عن الانفاق على النساء وأن مسئولية الإنفاق ليست على النساء لا تؤدي إلى الإخلال بميزان العدل بينهما أو إنكاره ولكن الإنفاق واجب الرجال وعليهم أن يقوموا به مقابل المسئولية الأخرى التي تختص بها قدرات النساء . وكذلك الأمر بالنسبة لإختلاف أنصبة الميراث بين الرجال والنساء[٣] . والتي دائماً ما تُثار باعتبارها مثالا على التمييز ضد المرأة — فيجب ألا ننظر إليه من منظور منفصل ولكن على أساس أنه جزء من نظام كامل لا تتحمل فيه النساء إي مسئولية قانونية في الانفاق على أفراد الأسرة الآخرين بينما يُلزم القانون والعرف الرجال بالإنفاق على كل أقاربهم من النساء .

ولكن هل يعني هذا أن التقاليد الإسلامية ترى بالضرورة المحافظة على الأمر الواقع في المجتمعات الإسلامية هذه الأيام ؟ الإجابة ستكون رفضا قاطعا . فكثير من أولي الألباب من المسلمين رجالا ونساءً يتفقون على أن مجتمعاتهم لا تحقق المثل والتقاليد الإسلامية التي وضعها القرآن ودعمتها سُنة رسول الله محمد ﷺ وتوجيهاته . فلقد ورد في القرآن أن النساء لم تعبّر عن رأيها في حضور النبي ﷺ فقط وإنما جادلت وشاركت في مناقشات جدية مع الرسول ﷺ ذاته ومع قادة المسلمين الآخرين في ذلك الوقت أيضا : (المجادلة : ١) بل أن هناك نساءً مسلمات وقفن في معارضة بعض الخلفاء ونزل الخلفاء على رأيهن الصائب ولدينا في ما حدث أيام خلافة عمر بن الخطاب مثالا على ذلك[٤]. والقرآن يلوم أولئك الذين يرون النساء في مرتبة أدنى من الرجال (سورة النحل : آيات ٥٧ إلى ٥٩) . وذكر في مواطن عدة الحاجة إلى إتباع العدل في معاملة الرجال والنساء (سورة البقرة آيات ٢٢٨ إلى ٢٣١ ، سورة النساء الآية ١٩ ، .. الخ)

ولذا فإنه إذا ما أحست النساء المسلمات بالتمييز ضدهن في أي مكان أو زمان فليس عليهن أن يرجعوا باللائمة على الإسلام بل على الطبيعة غير الإسلامية للمجتمعات التي يعشن فيها أو على فشل المسلمين في تحقيق تعاليمه .

د ـ الكيان القانوني المنفصل للمرأة :

والتقليد الإسلامي الرابع الذي يؤثر في مستقبل حركة المساواة بين الجنسين في المجتمعات الإسلامية هو الكيان القانوني المنفصل للمرأة والذي يأمر به القرآن والشريعة فكل فرد مسلم رجلا كان أو إمرأة يحتفظ بشخصيته منفصلة من المهد إلى اللحد . وتعطى هذه الشخصية القانونية المنفصلة لكل إمرأة الحق في إبرام العقود والقيام بالمعاملات التجارية والتكسب والامتلاك بصفة مستقلة وألا يؤثر الزواج على كيانها القانوني أو ممتلكاتها أو دخلها أو حتى إسمها ، فاذا ما إقترفت جريمة مدنية فجزاؤها لا يقل عن جزاء الرجل الذي إرتكب جريمة مماثلة ولا يزيد عليه : (المائدة : آية ٣٨ ، النور : آية ٢) وإذا ما أصابها ضُرٌّ أو أذى فلها الحق في التعويض مثلما للرجل تماما (النساء : آيات ٩٢ ، ٩٣ ـ أنظر أيضاً كتاب مصطفى السباعي سنة ١٩٧٦ ص ٣٨ ، كتاب محمد عزة دروزه (بدون تاريخ) ص : ٧٨) ومن هنا فإن التقاليد الإسلامية قد تضمنت ـ دون أي إقلال ـ ما تنادي به حركة المساواة بين الجنسين من ايجاد كيان قانوني مستقل للمرأة .

هـ ـ تعدد الزوجات

عادة ما يشار إلى اتخاذ الرجل لأكثر من زوجة ـ في التراث الغربي ـ بمصطلح يفيد تعدد الأزواج أو الزوجات ولذا تلزم الإشارة إلى أن التحديد الإجتماعي الأمثل لذلك هو تعدد الزوجات . ويعتبر هذا التقليد أكثر التقاليد الإسلامية تعرضاً لسوء الفهم والاستنكار من جانب غير المسلمين ، بل إنه يعتبر الوتر النمطي الذي يلعب عليه صانعو السينما في هوليوود في سخريتهم من المجتمع الإسلامي فالصورة التي تقفز إلى ذهن الغربيين عند ذكر موضوع الزواج في الإسلام هي صورة ذلك الدين الذي ينادي بالانغماس الجنسي للرجال يواكبه إستعباد للنساء من خلال هذا الأمر .

والتقاليد الإسلامية ـ في الواقع ـ تسمح للرجل أن يكون زوجاً لأكثر من إمرأة وقد قرر القرآن هذه الرخصة (النساء : آية ٣)[٥] ولكن استخدام هذه الرخصة وفهمها في الإسلام يبعد كل البعد عن الرؤية التي تُظهرها هوليوود . فالإسلام لم يفرض تعدد الزوجات ولم يجعله ممارسة عامة وإنما إعتبره إستثناء في قاعدة الزوجة الواحدة ، كما أن اللجوء إليه تحكمه الضغوط الإجتماعية[٦] .

فالمسلمون يرون في تعدد الزوجات رخصة تستدعيها فقط الظروف غير العادية . وهكذا لا تعتبرها النساء المسلمات بصفة عامة تهديداً لهن . ومن ثم فإن المحاولات التي تقوم بها حركة المساواة بين الجنسين من أجل إلغاء هذه الرخصة بهدف تحسين وضع المرأة قد تجد تأييداً أو تعاطفاً قليلا .

الجزء الثاني : توجيهات تفيد حركة المساواة بين الجنسين في المحيط الإسلامي

والآن ما هي الرؤية التي تقودنا إليها هذه الحقائق التي سردناها عن التقاليد الإسلامية بالنسبة لمستقبل التقبّل أو الرفض لحركة المساواة بين الجنسين في المحيط الإسلامي ؟ هل هناك مبادىء عامة يمكن أن يستقيها المنادون بحقوق المرأة والحقوق الإنسانية في العالم ، أو أن هناك توجيهات تفيدهم يمكنهم أن يشتقوها من هذه الحقائق ؟

أ ـ عدم تناغم حركة المساواة كما نشأت في الغرب مع الثقافات الأخرى :

إن أول المبادىء وأهمها يكمن في أن كثيراً من أهداف حركة المساواة بين الجنسين كما يراها المجتمع الغربي ليست بالضرورة بذات موضوع لدى الثقافات الأخرى ومن ثم لا يمكن تصديرها إلى أي من هذه الثقافات.فالصورة الغربية لحركة المساواة بين الجنسين نشأت في انجلترا إبان القرن الثامن عشر وكان من بين اهدافها الرئيسية التخلص من صور اللاأهلية القانونية التي فرضها القانون الإنجليزي العام على النساء والتي إتسمت بالتمييز ضد النساء المتزوجات واستقاها واضعوها من مصادر لها في الانجيل (مثل فكرة توحد الرجل والمرأة ليصبحوا « جسداً واحداً » وإلصاق الطبيعة الأدنى وربما الشريرة بحواء وكل بنات حواء) وفي قوانين الإقطاع (مثل الأهمية التي يعلقونها على حمل السلاح وتجهيزه للقتال مقابل تحقير ما يقوم به النساء في المجتمع) وعندما قامت الثورة الصناعية وظهرت الحاجة لإسهامات النساء في القوة العاملة أعطى ذلك قوة لحركة المساواة بين الجنسين وساعد المنادين بها على التخلص تدريجياً من هذه القوانين التمييزية .

وبما أن تاريخ الشعوب الإسلامية وتراثها يختلف أختلافاً جذرياً عن تاريخ أوروبا الغربية وأمريكا فإن حركة المساواة بين الجنسين التي يمكن أن تجد لها صدى بين النساء المسلمات وفي المجتمع الإسلامي عامة يجب أن تكون على نفس القدر من الإختلاف . فهذه الحقوق القانونية التي ناضلت النساء في الغرب من أجل تحقيقها من خلال إصلاح القانون الانجليزي العام قد منحها الإسلام للمرأة في القرن السابع . ومن ثم فإن موضوع هذا النضال لا يدخل في دائرة إهتمام النساء المسلمات . كما أن محاولة جذب إهتمامنا إلى أفكار أو إصلاحات تسير في خط معارض تماماً لتلك

التقاليد التي تشكل جزءاً هاماً من تراثنا الثقافي والديني يعتبر أمراً لا طائل من ورائه . ودائماً ما نجد معارضة كبيرة لأي تغيير في قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين حيث أنها تجسّد تلك التقاليد التي سبقت مناقشتها وتدعّمها . وخلاصة القول أنه إذا ما حاولت حركة المساواة بين الجنسين أن تنجح في أي بيئة إسلامية فإنه يجب عليها أن تكون حركة منبثقة من طبيعة هذه البيئة وليست حركة نشأت وترعرعت في بيئة أجنبية مختلفة في مشكلاتها وأهدافها وما تراه من حلول لهذه المشكلات .

ب ــ حركة المساواة بين الجنسين كما تبدو في الإسلام :

وإذا ما كانت أهداف حركة المساواة بين الجنسين كما ظهرت في الغرب غير قابلة للتطبيق بالنسبة للنساء المسلمات ، فما هو الشكل الذي يجب أن تكون عليه مثل هذه الحركة لكي تضمن نجاحها بينهن ؟

باديء ذي بدء يجب على هذه الحركة أن تدرك أنه إذا كان الخطر الرئيسي للحركة النسائية في الغرب هو النظر إلى الدين بإعتباره من أهم أعداء تقدمها وإزدهارها فإن النساء المسلمات يرون في تعاليم الإسلام أوفى سند ويعتبرن ما جاء من وصايا في القرآن وفي قدوة النبي محمد ﷺ نموذجاً مثالياً تتمنى أي إمرأة معاصرة أن تعود إليه وأن أي مصاعب يمكن أن تواجه الأمور التي تعتبر محور إهتمامهن لا ترجع إلى الإسلام أو إلى تعاليمه وإنما ترجع إلى بعض المستحدثات العقدية الغربية على مجتمعنا أو إلى ما تعرض له الإسلام الحقيقي من تحريف أو جهل به. ولعل عدم فهم هذه الحقيقة هو الذي أدى إلى سيادة الشعور بالإحباط المتبادل وعدم التلاقي الفكري عندما قامت ممثلات الحركة النسائية القادمات من الغرب بزيارة إيران قبل الثورة الإسلامية وبعدها .

ثانيا أن أي حركة للمساواة بين الجنسين يجب ألا تغالي في العمل من أجل مصالح النساء فقط إذا أرادت إحراز النجاح في أي بيئة إسلامية . فتعاليم الإسلام ترى وجوباً بأن النضال من أجل تقدم المرأة لن يؤتي ثماره إلا من خلال دائرة أوسع للنضال من أجل فائدة كل أفراد المجتمع . فصالح الجماعة أو المجتمع ككل يتقدم صالح أي قطاع من قطاعات المجتمع ، وفي واقع الأمر فإن الإسلام يرى أن المجتمع كلّ عضوي تعتمد سلامة أي عضو فيه على سلامة باقي الأعضاء . ومن ثم فإن مواجهتنا للظروف التي تنتقص من قدر النساء يجب أن يواكبها محاولات للتخفيف من العوامل المعادية للرجال وقطاعات المجتمع الأخرى .

ثالثا أن الإسلام عقيدة لا يقتصر تأثيرها على ذلك الجانب من الحياة الذي يختص بإقامة الشعائر الدينية بل يمتد هذا التأثير ــ وبنفس القدر ــ ليشمل جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية والجمالية . فمفهوم الدين في الإسلام لا يقتصر على تلك الممارسات والأفكار التي ترتبط عادة بهذا المفهوم في الغرب وإنما يتضمن مظلة واسعة من الممارسات

والأفكار التي تحيط بكل مظهر من مظاهر الحياة اليومية للفرد المسلم . ولذا نجد كثيراً من المسلمين يرون في الإسلام وتقاليده العروة الوثقى التي ترعى شخصيتهم المستقلة .

وتضمن إستقرارهم في مواجهة التأثيرات الغربية الدخيلة وتحقق التآلف الذي يحتاجونه لحل مشكلاتهم المعاصره المتكاثرة ، والفشل في إدراك هذه الحقيقة أو في إدراك أهميتها للمسلم العادي رجلاً كان أو إمرأة سوف يؤدي بأي حركة تنادي بإصلاح أوضاع المرأة على الرقعة الإسلامية إلى فشل محقق فتحقيق هذه الشخصية المستقلة وذلك الإستقرار هو الذي يضمن للرجل المسلم وكذلك للمرأة المسلمة إحترام الذات ويحقق لهما المناخ الأفضل .

الهوامش

(١) القرآن سورة البقرة : الآية ١٧٧ ، سورة النساء : الآيات من السابعة حتى الثانية عشر والآية ١٧٦ ، سورة الأنفال : الآية ٤١ ، سورة النحل : الآية ٩٠ ، سورة الإسراء : الآية ٢٦ ، سورة النور : الآية ٢٢ .

(٢) أنظر أيضاً القرآن سورة البقرة الآية ١٩٥ ، سورة النساء : الآيات ١٢٤ ، ٣٢ ، سورة التوبة : الآيات ٧١ — ٧٢

(٣) « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ... » (السورة النساء : الآية ١١) .

(٤) كمال عون (١٩٥٥) ص ١٢٩ .

(٥) « ... فإنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألّا تعولوا » .

(٦) يجب أن نذكر أن أي إمرأة تريد ألا يتزوج عليها زوجها يمكنها أن تذكره شرطا في الزواج طبقا للشريعة الإسلامية .

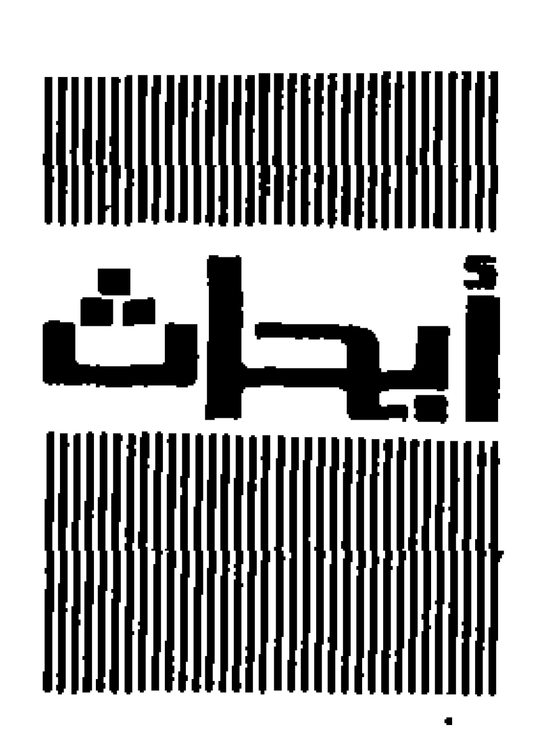
المراجع

— كمال أحمد عون : (١٩٥٥) المرأة في الإسلام . طنطا : مطبعة الشعراوي .

— محمد عزت دروزة : (بدون تاريخ) الدستور القرآني في شئون الحياة . القاهرة : عيسى البابلي الحلبي .

— مصطفى السباعي : (١٩٧٦) المرأة بين الفقه والقانون . حلب : المكتبة العربية الطبعة الأولى ١٩٦٢ .

* * *



الزكاة

كيف ننصف في إنفاقها وفي توزيعها بين الفقراء ؟

د . محمد عبدالمنان

المركز العالمي لأبحاث الأقتصاد الإسلامي

جدة ــ السعودية

ترجمة عن الانجليزية

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية ــ الكويت

١ ــ مقدمة البحث وأهدافه

لقد تناول علماء الشريعة وعلماء الأقتصاد المسلمون موضوع الزكاة بالبحث المستفيض بأعتباره محوراً ومرتكزاً للمالية العامة في الإسلام . ومع ذلك ، مازالت هناك بعض القضايا الخلافية نذكر منها :

أ ــ الزكاة على الآلات والسلع الرأسمالية .

ب ــ تسوية معدلات الزكاة إبان أوضاع التضخم المالي .

ج ــ إعادة تحديد النصاب ، أو الحد الأدنى للأعفاء من الزكاة ليساير التغيرات التي تطرأ على تكاليف المعيشة .

د ــ طرق إنفاق أموال الزكاة على مستحقيها .

ودون أن نتعرض للتفصيلات ، سوف نسرد في نهاية البحث بعض الملاحظات العابرة على القضايا الثلاث الأولى . أما القضية الرابعة فهي صلب اهتمامنا في هذا البحث الموجز ، حيث سنقوم بفحص قضية عدالة توزيع الزكاة بين الفقراء ، آملين أن نضيف جديداً الى ما سبق أن كُتب حول الموضوع .

يبدو أن هناك خلافا في الرأي لدى علماء الشريعة حول الطريقة التي ينبغي أن

---

* مترجم عن الانجليزية عن مجلة أفكار اقتصادية التي تصدر في بنجلادش :

ABDUL MANNAN,M. «Zakat : Its Disbursement and Intra - poor Distributional Equity» thoughts on economics, Vol 4 No. 8 (Jan - March 1983) pp. 1 - 14.

توزع بها أموال الزكاة على فئات المستحقين الذي نص عليهم القرآن الكريم . ففي حين أن البعض يؤيد دفع إعانات نقدية مباشرة للفقراء والمساكين ، نجد أن البعض الآخر يرى توفير الخدمات المطلوبة لهم من خلال مؤسسات تدعمها صناديق الزكاة . وبطبيعة الحال يمكننا التوفيق بين الرأيين إذا استطعنا تصنيف المنتفعين الرئيسيين من الزكاة — الفقراء — صنفين : ١ — الفقراء العاجزون عن الكسب ، وهؤلاء يحتاجون إلى إعانات نقدية مباشرة — ٢ — الفقراء العاملون الذين يعيشون تحت مستوى الفقر ، وهؤلاء يمكن توفير الخدمات المطلوبة لهم بغية رفع انتاجيتهم . وقد يستغرق رفع انتاجية الفقراء المعدمين وقتا طويلا ، خاصة أولئك الذين يقبعون في القاع ويشغلون من ١٠ — ١٥٪ من مجموع الفقراء . فهؤلاء أيضا يمكن أن تكون الإعانات النقدية المباشرة عاملا مساعداً على الوصول بهم إلى الحد الأدنى لمستوى المعيشة .

ولكننا إذا شرعنا في التخطيط مستهدفين المحافظة على دخل كاف من حصيلة الزكاة ، وحريصين على إعادة توزيع هذا الدخل بعدالة وإنصاف ، نجد أن الأمر مرتبط بعامل آخر هو تأثير حوافز العمل على الفقراء بصفة خاصة وعلى الأغنياء بصفة عامة . إن مشكلة عدالة التوزيع بين الفقراء عموما قد تزداد خطورة من جراء سياسات توزيع الزكاة عليهم . ذلك أنه من المكن أن نتصور وضعاً يتحصل فيه الفقير العامل ذو الأجر المنخفض على كسب يقل عما يقبضه الفقير العاجز عن العمل من إعانات مالية يمنحه إياها صندوق الزكاة .

إن عملية تحويل الدخل من القمة إلى القاع ليست عملية انسيابية مبسطة ، فارتفاع مستوى الدخل الصافي في الطرف الأفقر تحكمه الطريقة التي يتصرف بها ذوو الدخول المرتفعة إزاء الأعباء الضريبية الإضافية التي تفرض عليهم .

« إذا دفعتهم المعدلات الحدية المرتفعة للضرائب إلى أن يعملوا أقل من ذي قبل فإن قيمة ما نحصل عليه منهم لتحويله إلى غيرهم سوف تنخفض . إن رفع معدل الضريبة فوق مستوى معين سوف يهبط بالحصيلة وبالتالي تنخفض قيمة الدخل المتاح تحويله إلى الطرف الأفقر . وهكذا وضعت حدود للمدى الذي تتخذه عملية إعادة التوزيع ، ورغم أن هذا النوع من البحوث يبدو مفيداً وشيقاً ، إلا أننا لكي نحقق من ورائه نتائج ملموسة علينا أن نضع أيدينا على كمية وافرة من المعلومات حول كيفية رد فعل مكتسبي الدخول — على درجات مختلفة من السلم — إزاء تغير معدل الأجر الصافي ، ناهيك عن تأثير المدخرات والأستثمارات أيضا إذا أخذنا فترة طويلة من الزمن في الحسبان » (**موسجريف** : ١٩٧٣ ، ص ٤٧ — ٤٧٢)

والزكاة تتميز بحافزها الإسلامي ، ومن هنا لا نرجح أن تؤثر تأثيرا عكسيا على دوافع

العمل لدى الأغنياء ، فهي ليست ضريبة دنيوية بالمفهوم الغربي للمصطلح . إنما هي عبادة وإلتزام أخلاقي يزكي النفس وينقي الروح لدى الأغنياء . غير أن إنفاق حصيلة الزكاة مالم يتم بإدارة منضبطة فمن الممكن أن يؤدي إلى توزيع غير فعال وغير كفء للدخل . وإذا كنا لا نستطيع أن نغير بأي حال من الأحوال المصارف الثمانية للزكاة التي نص عليها القرآن الكريم ، فإننا نستطيع أن نجتهد في وسائل دفع حصيلتها إلى مستحقيها . ولدينا طريقان رئيسيان لذلك :ـ أحدهما رفع انتاجية الفقراء والآخر دفع إعانة مباشرة لهم .

٢ ـ توجيه حصيلة الزكاة لرفع الأنتاجية

في عمل سابق لي أيدت إستثمار حصيلة الزكاة إستثماراً منتجاً في تمويل مشروعات تنموية متنوعة في التعليم والرعاية الصحية وتوفير مياه الشرب وخدمات الانعاش الاجتماعي الأخرى ، على أن يصب ذلك كله بصورة مطلقة في أتجاه مصالح الفقراء . وعندما ترتفع إنتاجية الفقير فمن المتوقع أن يرتفع دخله ، كما أن هناك فائدة غير مباشرة من المرجح أن تنتشر لتعم الأقتصاد كله ، بحيث يكون تأثيرها على زيادة الاستثمار تأثيراً مضاعفاً . فالمضاعف (م) يساوي مقلوب الميل الحدي للأدخار (م ح د)

أو م = م ح د أو م = ١ ÷ م ح

أو م = ١ ÷ (١ ـ م ح أ)

(حيث م ح أ الميل الحدي للأستهلاك) .

لذلك فمن المتوقع ـ إقتصاديا ـ أن جزءاً (م ح أ) من الزيادة التي ستطرأ على دخل الفقراء كنتيجة لاستثمار الزكاة سوف يعاد إنفاقه بحيث يصبح بدوره دخلا لآخرين ، وهكذا . ذلك إذا تيقنّا من قيمة م ح أ ومن قيمة الزيادة في استثمار حصيلة الزكاة ، حينئذ نستطيع أن نستنتج القيمة التي سوف يزداد بها الدخل . وعلينا أن نفترض أن م ح أ أقل من الواحد الصحيح ، لذلك فإن ١ ÷ (١ ـ م ح أ) يجب أن تكون أكبر من الواحد الصحيح . فمثلا إذا كانت م ح أ = ٨ر، فإن ١ ÷ (١ ـ م ح أ) = ٥ وعلى ذلك فإن الزيادة في دخل الفقراء سوف تؤدي إلى مضاعفة زيادة الأستثمار .

ومن المعقول بداهة أن نتوقع أن يكون للزيادة في الدخل من جراء استثمار حصيلة الزكاة مضاعف أكبر حجما من أي زيادة أخرى في الدخل تنتج عن استثمار أموال أخرى غير الزكاة . إن هذا يرجع إلى حقيقة مؤداها أنه بالإضافة إلى التسرب في الادخار ، فإن جزءاً من الدخل ـ خلال الدورات المتعاقبة للداخل والمنفق ـ سوف ينضب نتيجة تسربات أخرى مثل الضرائب ، والاستيراد ، وغيرها من التسربات التي غالبا ما تحدث في دخول الاغنياء . وعندما نأخذ في الحسبان كل هذه التسربات فإن أثرها سيقلل من حجم المضاعف . ولما كان دخل الفقراء لا يتوقع أن يخضع للضريبة أو أنه يخضع لها سلبيا ،

وأن ميلهم الحدي للأستهلاك (م ح أ) يكون غالبا أكبر من الأغنياء ، فإن حجم المضاعف سوف يكون أكبر — في حالة زيادة دخل الفقراء . ولذلك فمن الضروري بناء نظام ضرائبي بطريقة تقلل الميل الحدي للأستهلاك (م ح أ) لدى الأغنياء وتخفض حجم المضاعف الاجمالي ، وبالتالي يقل التأثير المضطرب لأي تغير في الانفاق الاستثماري أو الاستهلاكي .

حتى الآن نحن نفترض ضمنياً أن استثمار حصيلة الزكاة سوف يرفع إنتاجية الفقراء تلقائيا ، وبالتالي سوف ترتفع دخولهم . ولكن الانتاجية المتزايدة للفقراء لا تعتبر بالضرورة كافية للتخلص من الفقر المدقع تخلصاً قائماً على أساس دائم ومتين . ففي حالات كثيرة قد تؤدي الانتاجية المتزايدة لمزارع فقير مثلا لا إلى إرتفاع الدخل ولكن إلى إستفادة مستهلكي الأطعمة في المدن من خلال إنخفاض أسعار هذه الأطعمة . إن المهم لدينا هو أن الفقير يجب أن يحصل على زيادة في حاجاته الأساسية من السلع والخدمات الغامة من خلال مقاييس تصحيحية ضرورية في السوق أو من خلال ترتيبات تقوم بها مؤسسات خارج السوق . إن التأكيد على إنفاق حصيلة الزكاة وكل أنواع الصدقات التطوعية الأخرى يجب أن يتجه إلى أعتماد وسائل عملية لزيادة إنتاجية الفقراء خاصة المزارعين الصغار ورجال الأعمال والمنتجين والعمال الذين لا يملكون أرضا وعمال القطاع الأهلي أكثر من التأكيد على تنفيذ برامج إنعاش مؤقتة بواسطة دفع إعانات مباشرة . فالاهتمام الإسلامي بإعادة توزيع الموارد يتطلب جذب الفقراء إلى المجرى الرئيسي لتيار الحياة الأقتصادية وبالتالي منحهم معنى جديداً للكرامة الإنسانية ، حيث أن الاستجداء أمر مرذول في نظر الإسلام .

فإذا انتقلنا إلى البرامج التنفيذية نجد أن الأمر يتطلب تحديد الفئة الأكبر من قطاع الفقراء في المجتمع . ذلك أن خطة استثمار حصيلة الزكاة يجب أن تبدأ من قاعدة الاحتياجات الأساسية للقطاع الأكثر فقراً كالتغذية والمأوى والملبس والخدمات الأجتماعية والصحية ، وأن ترسم أهدافاً تفصيلية وتضع سياسات لتحقيقها . ومن هنا يصبح من الممكن إدماج سياسات التوزيع في نموذج يؤدي إلى رفع الانتاج . ومعظم الفقراء في أمسّ الحاجة إلى المزيد من هذه الخدمات العامة كالتعليم ومياه الشرب والرعاية الصحية لكسر الحلقة اللعينة للأنتاجية الهابطة . كما أن الحاجة إلى صندوق الزكاة لتوفير هذه الخدمات يفرضها عامل آخر هو أن مثل هذه الخدمات لا تباع في الأسواق ، وإن وجدت فبتكلفة تخرج كثيراً عن نطاق مقدرة الفقراء .

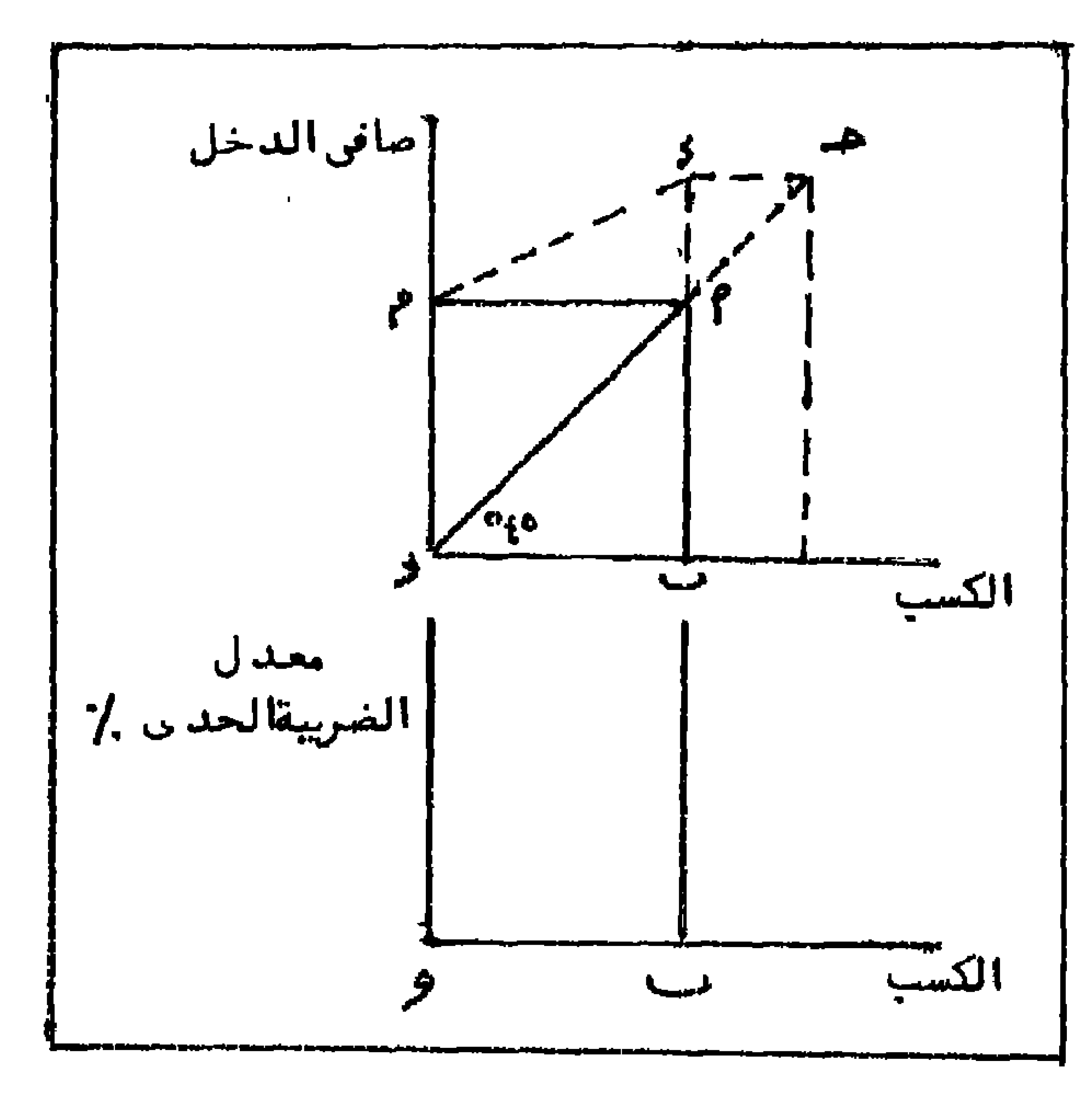
إننا في حاجة إلى خطة إستثمارية لصناديق الزكاة تتصف بالحرص والحذر ، فالخطة القائمة على تصور خاطيء قد تنتج لنا

عكس ما نرجوه منها ، فقد لا تصل إعانات الزكاة إلى الفقراء والمساكين . وكما بينا سابقاً فإن إستثمار حصيلة الزكاة يجب النظر إليه كجزء من خطة متكاملة لا تستبعد دور الإعانات المباشرة للعاجزين عن العمل بوجه خاص وللذين يشغلون حيز الـ ١٠ — ١٥٪ من قاع القطاع الفقير بوجه عام . بالإضافة إلى ذلك فإن الإعانات المباشرة تعتبر أفضل وسيلة لانفاق حصيلة الزكاة في حالات معينة كالديون والجوع والشيخوخة والدعم خلال الفترة الفاصلة بين بدء الاستثمار وبين التدفق المستمر للدخل . وحتى « الافلاس في الأعمال والصناعة قد يتطلب من صندوق الزكاة إعانة من تأثروا به » (**فريدي** : ١٩٨٠ ، ص ١٢٩)

٣ — إنفاق حصيلة الزكاة في الإعانات المالية : تطبيقاته

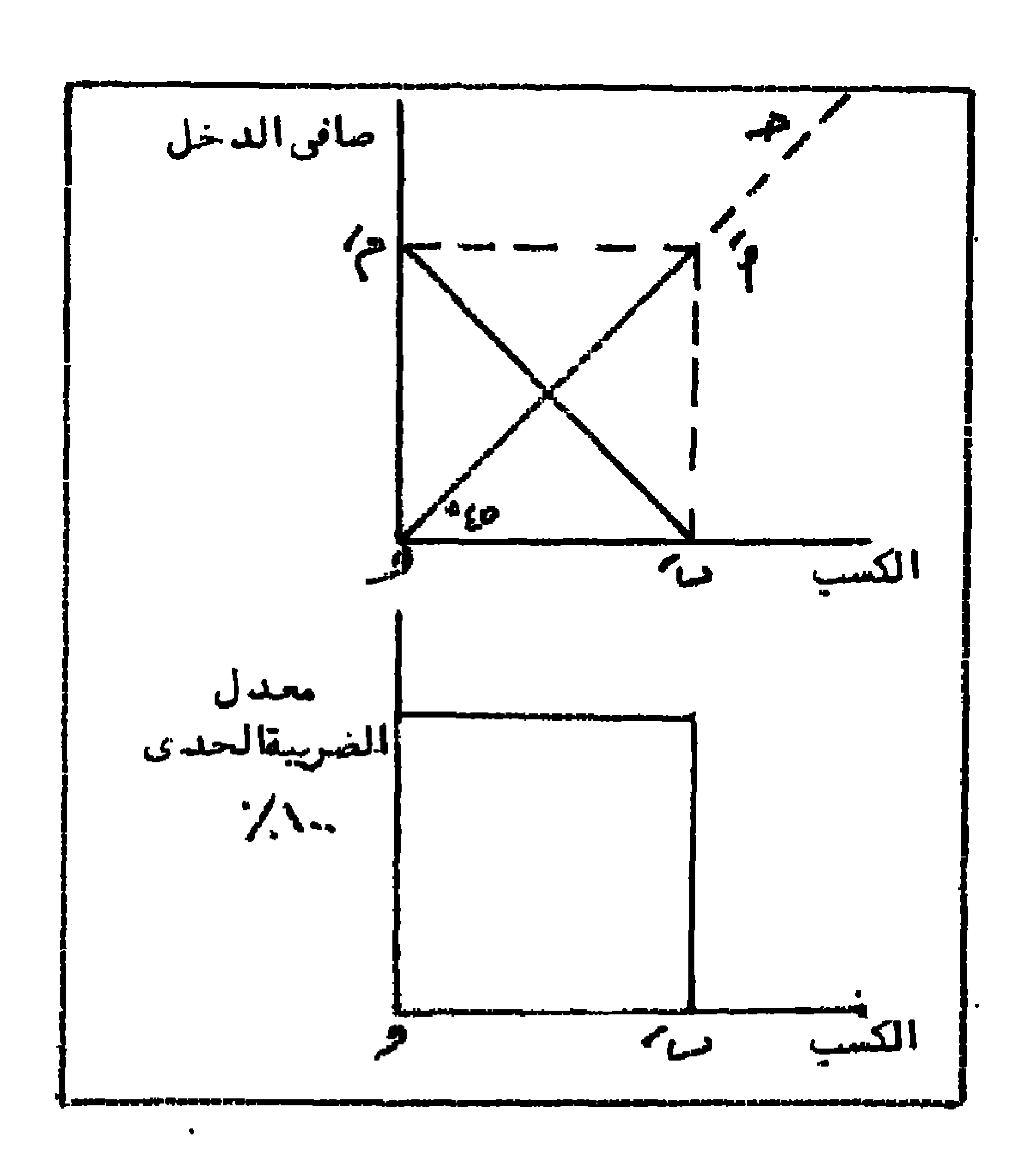
يصر كثير من العلماء على إنفاق حصيلة الزكاة على مستحقيها في صورة إعانات مالية ، ولكننا لا نكاد نعي الحقيقة التي تقرر أن دفع الإعانات المالية المباشرة ، مالم يكن مخططاً ومنفذاً بدقة وإنضباط فقد يفتقر إلى الانصاف ، وقد يؤدي إلى سوء توزيع الدخل بين الفقراء . وقد يفرض معدلا حديا مرتفعا للضريبة على أصحاب الدخول المنخفضة ويقلل دوافع العمل لديهم .

لقد صور لنا **موسجريف** (١٩٧٢ ، ص ٦٦١) هذه القضية بواسطة عدد من النماذج البديلة للاعانات النقدية مع بيان المعدل الحدي لضريبة الكسب الذي يتضمنه كل نموذج .

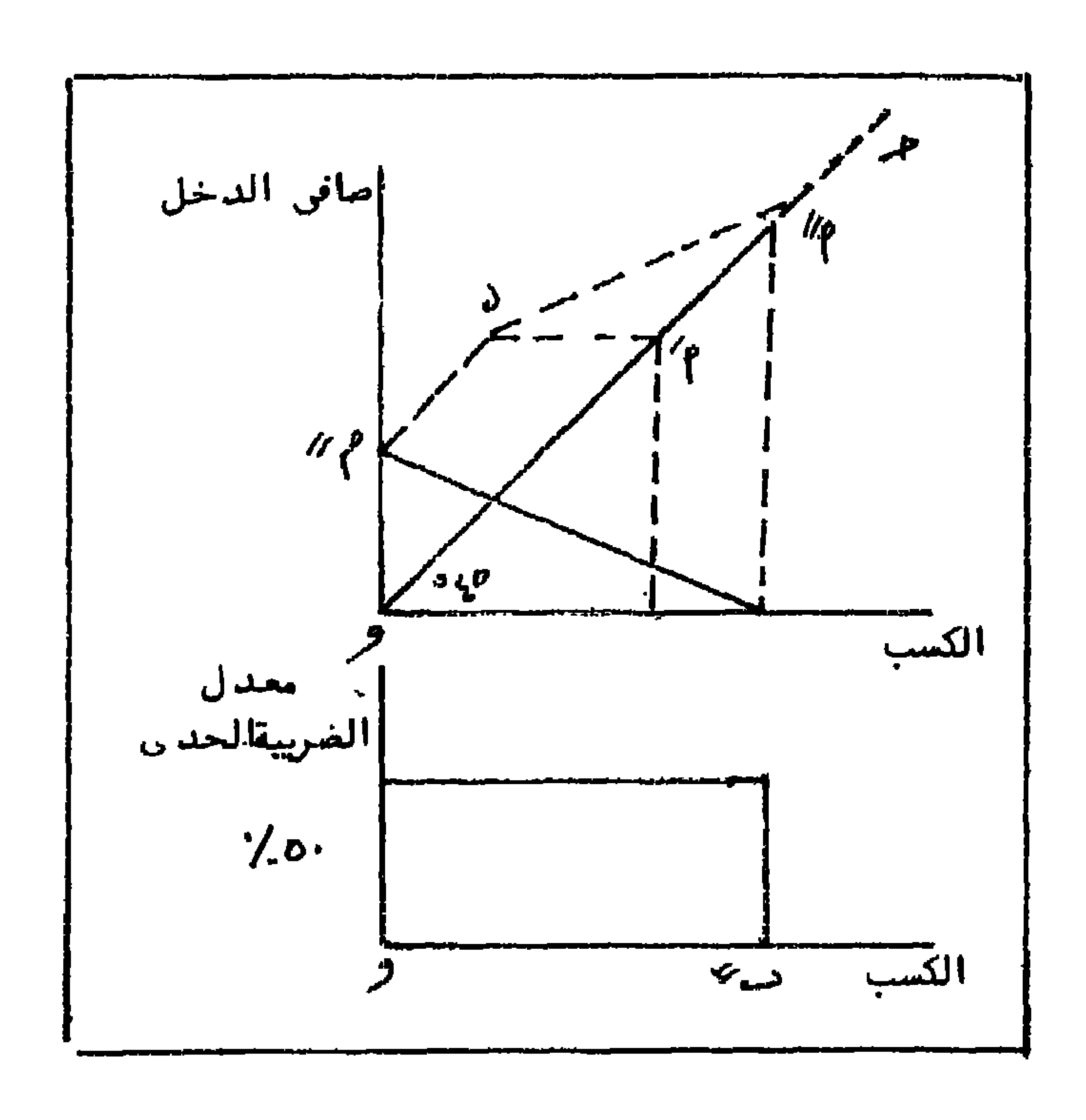


(شكل يبين خططاً بديلة لانفاق حصيلة الزكاة متضمنا معدلات حدية مختلفة للضريبة على الدخل)

خطة ١



خطة ٢



خطة ٣

في الجزء العلوي من كل لوحة ، نرى الكسب مبينا على المحور الأفقي بينما نجد الدخل الصافي (بعد دفع الضريبة وقبض الإعانة) مبينا على المحور الرأسي . إن المستقيم و ج الذي يتجه بزاوية ٤٥° يمثل

الدخل في غياب الضريبة والإعانة معا . إن الخطة رقم ١ تمثل وضعاً تعطى فيه الإعانة من الزكاة بمقدار و م إذا وصل الكسب إلى و ب التي تساوي و م . وتفقد الإعانة

بمجرد أن يتعدى الكسب و ب . وكما هو مبين في الرسم العلوي في الخطة ١ نرى أن الإعانة عند مستويات دخل مختلفة يمثلها الخط الأسود م أ ب بينما الدخل الكلي المقبوض (أو الكسب مضافا إليه الإعانة) يمثله الخط المنقوط م د أ ج . أما الرسم

السفلي فهو يعني أن معدل الضريبة الحدي حتى الكسب و ب يساوي صفراً . ولكن عند إضافة دولار واحد بعد و ب فإن المعدل المرتفع (= ١٠٠ × و م٪) يهوى مرة أخرى إلى الصفر .

فالشخص الذي يكتسب ما مقداره و ب عليه أن يرفع كسبه بمقدار ب ف لمجرد الأحتفاظ بوضعه متعادلا . وإذا كان هذا النظام يبدو سخيفا منافيا للعقل ، إلا أنه في الحقيقة ينطبق على الأوضاع التي يفقد فيها

ذوو الدخول المحدودة حقهم في الخدمات بمجرد أن تتجاوز دخولهم حدا معينا مثل حقهم في الاستمتاع بالأسكان الشعبي أو بالتعليم المجاني أو بالرعاية الصحية ذات التكلفة المحدودة .

الخطة رقم ٢ التي تمثلها اللوحة المعروضة ص ١٠٢ تعتبر أكثر معقولية . وهي تعرض وضعا تكون الإعانة فيه مساوية للفرق بين الكسب وبين المستوى الأدنى للدخل . فإذا كان هذا المستوى عند و مَ فإن الإعانة من الزكاة عند مستويات كسب مختلفة تتبع الخط مَ بَ ، بينما الدخل الإجمالي (الكسب مضافا إليه الإعانة) يتبع مَ أَ ج . وكما هو موضح في الرسم السفلي ، فإن المعدل الحدي للضريبة هنا يساوي ١٠٠٪ حتى مستوى الكسب و بَ ثم يصبح بعد ذلك صفراً . وعند هذا الحد لا يكون لدى مستلمي إعانة الزكاة دافع للعمل إلى أن يتمكنوا من الوصول بكسبهم إلى ما بعد و بَ .

الخطة رقم ٣ التي تمثلها اللوحة المعروضة ص ١٠٣ مصممة لتقليل هذه العوائق . فهنا تقل الإعانة كلما ارتفع الكسب ولكن بسرعة أقل . فبينما نجد في المعادلة رقم ٢ لا تعطي إعانة للاشخاص الذين يتساوى كسبهم مع و بَ (والتي تعادل بدورها الحد الأدنى و مَ) ، فإن الخدمات في الخطة ٣ يمكن الاستمتاع بها حتى مستوى الكسب

و بَ . وخط الإعانة يساوي مَ بَ وخط الدخل الأجمالي يتبع مَ أَ ج . والمعدل الحدي للضريبة كما هو مبين في الجزء السفلي من الشكل أقل الآن من ١٠٠٪ ، طالما الإعانة خفضت فقط، بالجزء الذي كسبه المستفيد . وكما هو مبين يساوي ٥٠٪ عند مستوى الكسب و بَ حيث و بَ يساوي ضعف المستوى الأدنى للدخل و مَ .

إلى هذا الحد نرى أنه بنفس الأنفاق الكلي من صندوق الزكاة يمكن أن تصمم برامج التوزيع البديلة والمتضمنة معدلات حدية مختلفة للضريبة على الكسب . وفي الحالة القصوى قد يفقد المستفيد دولاراً عن كل دولار يكسبه وهذا يعني ضريبة ١٠٠٪ على الكسب مما يترك آثاراً عكسية على دوافع العمل .

إن الإجراءات المتبعة في الخطة رقم ٣ قريبة من الحل الإسلامي حيث إن الإعانة من صندوق الزكاة تفيد الدخول المنخفضة وبذلك تقوم بدورها في إعادة توزيع الدخول .

لذلك قد تبدو الخطة ٣ مشابهة لضريبة الدخل السلبية في مضمونها الهام . فرغم أن جمع الزكاة يقوم على مبدأ الضريبة النسبية ، إلا أن إنفاق حصيلة الزكاة بموجب الإجراءات المتبعة في الخطة رقم ٣ يمكن أن ينظر إليه كامتداد منطقي لمبدأ التصاعدية الذي أصبح مقبولا بصفة عامة كعنصر إيجابي في الضريبة . وبناء على ذلك فإن طرقاً مختلفة يمكن أخذها في الاعتبار لتجميع الزكاة في هيكل ضريبي إيجابي واحد لتأمين توزيع عادل للدخل لا يقتصر فيه على الإنصاف بين الفقراء والأغنياء ولكن يمتد لكي يشمل التوزيع بين الفقراء أنفسهم . وسوف تواجه هذه الخطط ببعض المشكلات مثل حد السماح لحجم الأسرة وتحديد المستوى الأدنى بمضمون أقتصادي واجتماعي خاص وتحديد الأثر الخفي للضريبة الإضافية على الكسب تحت المستوى الأدنى للدخل .

٤ ــ بعض الملاحظات : وعاء الزكاة ومعدلاتها ونصابها :

لعله من المناسب الآن أن نسرد بعض الملاحظات على القضايا الثلاث التي أفتتحنا بها هذا البحث وهي :

أ ــ الزكاة على الآلات والسلع الرأسمالية .

ب ــ معدلات الزكاة .

ج ــ إعادة تحديد النصاب .

أما عن الزكاة على الآلات والسلع الرأسمالية . فهناك آراء متباينة لدى العلماء . فبعضهم ينظر إليها كعناصر معفاة من الزكاة ، والبعض الآخر يرى دفع ١٠٪ زكاة على الدخل الصافي (الأرباح) للمنشآت المقام فيها هذه الآلات والسلع الرأسمالية ، وقد ألقى **صدّيقى** (١٩٨٠ : ص ٢٢) ضوءاً على هذا الجدال في بحثه حيث قال :

هناك قضايا مازالت مثار خلاف . منها الزكاة على الآلات والسلع الرأسمالية . فقد

أعتبر **المودودي** إنتاج المنشآت الصناعية القابل للتسويق هو وحده الخاضع للزكاة السنوية بمعدل ٢٫٥٪ شأنه شأن السلع الأخرى مستثنيا بذلك السلع الرأسمالية والآلات المقامة في هذه المنشآت . أما **أكرم** فيرى أن هذا الرأي يتضارب مع رأي المودودي في الزكاة على أسهم الشركات الصناعية . أما **أبو زهرة** فيؤيد دفع ١٠٪ زكاة على الدخل الصافي (الأرباح) الناتج عن هذه المنشآت . **والقرضاوي** يؤيد هذا الرأي شريطة إجراء تعديلين ، الأول أنه يصنف المباني المؤجرة وسيارات الأجرة ومنشآت أخرى مثل مزارع الدواجن ومعامل الألبان مع الوحدات الصناعية . والثاني أنه في كل هذه الحالات يؤيد فرض ١٠٪ على الأرباح بعد خصم نسبة الإهلاك السنوي منها . وكذلك يركز **عبد المنان** على الحاجة إلى احتساب سماح للاهلاك السنوي ويضيف : « إن موضوع معدل الزكاة مرتبط بالانتاجية التي تختلف من صناعة لأخرى » ويبرر مرونة المعدل بقوله « حتى يمكن إدخال عنصر التعاقب في تحديد معدل الزكاة »

ونرى أن السلع الرأسمالية والآلات ما هي إلا « وسائل الانتاج المنتِجة » لذلك فإن الدخل الصافي « الربح » من المنتج القابل للتسويق هو وحده الذي يجب أن يخضع للزكاة . وعلينا ألا نحسبها على قيمة السلع الرأسمالية والآلات نفسها لأن مصدر الدخل سوف يتأثر تأثراً سلبياً . وطالما أن وعاء الزكاة في هذه القضية يستدعي النظر والاجتهاد ، فليس من المرغوب فيه أن نفرض ١٠٪ على الربح الصافي دون النظر إلى المرغوبية الإجتماعية للصناعة المعنية . لأن فرض مثل هذا العبء يتضمن ثقلا معادلا على المشروعات الصناعية المنتجة للسلع الجماهيرية . وفي مثل هذه الحالات نرى أن المطلوب هو الربط بين معدل الزكاة وبين كل من الأنتاجية والمرغوبية الإجتماعية والتي نتوقع أن تختلف من صناعة لأخرى . ومن هنا نضيف معيار المرغوبية الأجتماعية إلى معيار الإنتاجية الذي أيدناه من قبل كما أسلفنا .

المعدلات

أما بخصوص معدل الزكاة المرن ، فهناك أيضا تباين في الآراء ، فبينما نجد أن كثيراً من علماء الشريعة ينظرون إلى معدلات الزكاة على اعتبار أنها « دائمة ومحددة بحكم الشرع ، إلا أن عدداً من الكتاب المعاصرين — ومعظمهم من الاقتصاديين — ينادي بجعل هذه المعدلات قابلة للتغيير بواسطة الدولة » (**صديقي** : ١٩٨٠ ، ص ٢٣)

أما الذين يؤيدون مرونة معدل الزكاة من الكتّاب المعاصرين فهم : **أحمد** : ١٩١٢ ، ص ٥ **وإزادي** : ١٩٧٤ ، ص ٩ — ١٨ **ومحمود أحمد** : ١٩٧٢ وغيرهم .

وعلى أية حال مازلت محتفظا بموقفي الأساسي (١٩٧٠ : ص ٢٩٣) حيث

ذكرت في البحث الذي أيدت فيه المحافظة على معدل ثابت للزكاة كما هو مقرر في الشريعة أنه يجب التعبير عنه بقيم حقيقية تتضمن تسويات دورية تعكس التغيرات التي تطرأ على تكاليف المعيشة . وفضلا عن ذلك نرى أن الدفاع عن المعدلات الثابتة لا يجد صدى حقيقيا عندما نقول بأن الدولة لها صلاحية فرض ضرائب إضافية فوق الزكاة ، ذلك لأن العبء الإضافي يعتبر ضريبة وليس بزكاة ، بحيث أن الفقراء قد يكونون هم المستفيدين الرئيسيين منه وقد لا يكونون كذلك فالشريعة تبيح استعمال العبء الإضافي لمقابلة الاحتياجات الحقيقية للانعاش الإجتماعي وللتنمية الإجتماعية . بينما مصارف الزكاة غير قابلة للتغيير بنص القرآن الكريم .

ولدينا دليل لدعم فكرة المرونة في كافة وجوه إدارة أموال الزكاة نستقيه من العصور الإسلامية الأولى . فعلى سبيل المثال ، بعد وفاة النبي صلى الله علية وسلم بعدة سنوات « عدّل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه نسبة الزكاة مرة وإن كان قد قرر أن يعيدها إلى ما كانت عليه بعد ذلك » (**زمان** : ١٩٨٠ ، ص ٧٨) . كما أن النبي ﷺ استثنى الخيل من الزكاة ، حيث كانت الخيول المقصودة هي تلك الخيول المستعملة في الركوب فلم تكن الخيول على عهد رسول الله ﷺ تقتنى للانتاج الحيواني ، ولذلك فقد فرض عمر بن الخطاب رضي الله عنه الزكاة على الخيول بعد أن استشار عدداً من الصحابة بينهم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه . وينطبق هذا أيضا على أنواع أخرى من الحيوان تربّى للتجارة أو للانجاب » (**شاليك** : ١٩٨٠ ، ص ٢٣) . وإلى جانب ذلك نرى في العصر الحديث أن وعاء الزكاة قد امتد إلى كافة الصور الحديثة للثروات (مثل الأسهم ، والسندات المالية ، والمساكن المؤجرة ، وصناديق الإدخار ... الخ) والتي لم تكن معروفة في صدر الإسلام .

وحتى في إنفاق حصيلة الزكاة نجد بعض المرونة « فمبالغ كبيرة من المال كانت تنفق تحت سهم المؤلفة قلوبهم في حياة النبي ﷺ ، ولكن بعد أن اكتسب الإسلام قوة ومنعة ، رأى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغيره من الصحابة وقف الأنفاق على هذا السهم ، فسقط العمل به منذ ذلك الحين . إن مذهبيّ الأحناف والمالكية يريان اسقاط هذا السهم ، غير أن هناك فقهاء آخرون يعتقدون أن حصيلة الزكاة يمكن توجيهها إليه عندما تبرز الحاجة إلى ذلك . فليس هناك سبب يدعونا أن نفهم الإجراء الذي اتخذه اثنان من الخلفاء على أنه اسقاط أبدي لأحد المصارف التي نص عليها القرآن الكريم لصالح الدعوة الإسلامية . » (**شاليك** : ١٩٨٠ ، ص ١١)

وعلينا أن نفهم بوضوح أنه إذا كانت المرونة في معدل الزكاة مقبولة فهي مشروطة

بشرط هام ، هو أن توجه كلية لصالح الفقراء . هذا الشرط المطلق صالح للمستقبل أيضا . فمن مقاصد الشريعة الرئيسية حماية مصالح الفقراء وذلك بحماية معدل الزكاة ، فمصلحة الفقير هي لب الموضوع ، وتلك هي الفلسفة الأقتصادية للزكاة والتي تتفق مع روح الشريعة الغراء . ونحن نفترض في المجتمع الذي يحيا بالإسلام حقيقة ، عدم وجود تلاعب في معدلات الزكاة بغية تقليل عبئها على ثروات الأغنياء . فإن حدث ذلك ، فإن قداسة المعدلات وكل أهداف الزكاة تصبح بلا معنى لهذا المجتمع على أية حال . بل إن ذلك يدلنا على أن الأساس الإسلامي لهذا المجتمع واه ضعيف . وما يعتبر اكثر أهمية حينئذ هو جذب الناس نحو قيم إسلامية حقيقية عبر برامج تربوية نظامية واستثمارات مخصصة لتنمية الموارد البشرية .

النّصاب

هناك قضية تتعلق بموضوع تحديد النصاب أو حد الإعفاء من الزكاة . فقد ذكر **صدّيقي** (١٩٨٠ : ص ٢٣) أن عدداً من الكتّاب المعاصرين يؤيدون إعادة تحديد النصاب . وهناك في الحقيقة داع لإعادة تحديد النصاب في كل دولة على حدة ، ذلك أن الواقع الأجتماعي الأقتصادي للدول الإسلامية اليوم يختلف اختلافا شديداً من دولة لأخرى . فالبعض دول نامية ومعدمة (مثل بنجلادش ، وتشاد ، والسودان) والبعض الاخر يعتبر دولا فاحشة الثراء (مثل السعودية ، والكويت ، وليبيا) والبعض الثالث يعتبر دولا ذات مستوى دخل متوسط (مثل ماليزيا ، وتركيا ، والجزائر ، والمغرب) . لذلك كان من المهم « قبل أن نقرر ما هو نصاب الزكاة المفروضة على الدخل الأجمالي وعلى المدخرات في مجتمع معين ؛ أن يكون معلوما لدينا مستوى الدخل المطلوب للاحتفاظ بمستوى معيشة معقول للمسلم في ذلك المجتمع . هذا الحد الأدنى — والكافي في نفس الوقت — للدخل يجب أن يعدل دوريا ليعكس التغيرات في تكاليف المعيشة » (**زمان** : ١٩٨٠ ، ص ٧٨) . وليست هذه المعلومات — على حد ما نعرفه عن الاحصاءات في الوقت الحاضر — عسيرة المنال ، إذا دعمتها الارادة السياسية في تلك الدول .

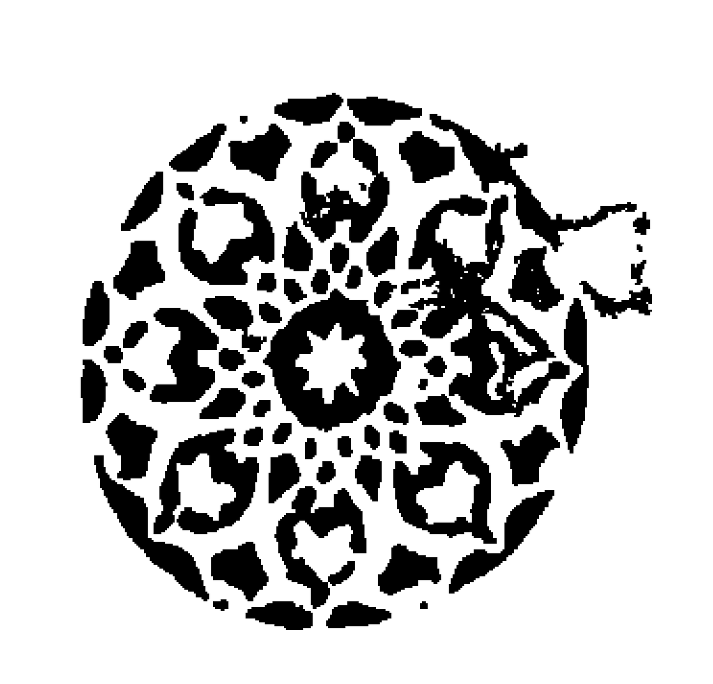
ملاحظات ختامية

وفي الختام يمكن القول بأن منح إعانات مالية من حصيلة الزكاة يكون أكثر فعالية في مساعدة الفقراء العاجزين عن العمل وكذلك في مساعدة العائلات الفقيرة من ذوي الأجور المنخفضة لسد العجز في دخولها في الوقت المناسب طالما ثبت استحقاقها عمليا لذلك . وأن تكون المساعدات بأقصى ما يسمح به صندوق الزكاة لتحقيق ذلك الحد الأدنى . ولكن هذا المفهوم يفرض ضمنيا معدل ضريبة حدي مرتفع على الدخول المنخفضة مما يقلل دوافع العمل . ولتجنّب

هذا الأثر فإن حصيلة الزكاة يجب الا يقتصر إنفاقها على الإعانات النقدية ولا على رفع انتاجية الفقراء فحسب ولكن يجب أن يمتد أيضا إلى أعلى سلم الدخل ، وتعمل ترتيبات من خلال المؤسسات لتطبيق السياسة التي توجه مبلغ الزكاة بصورتيه النقدية والخدمية بحيث تنفق الحصيلة حيث تكون الحاجة إليها أشد ، وهذا هو ما ترمي إليه الشريعة الغراء .

كما تضمّن التحليل السابق أيضا فكرة أن الأنفاق العشوائي للزكاة قد يؤدي إلى تفاوت وعدم كفاءة توزيع فيما بين الفقراء العاملين وكذلك بين الفقراء العاملين من جهة والعاجزين عن العمل من جهة أخرى ، مما ينتج عنه ما يعرف بسوء توزيع الموارد . وهو أمر مرفوض إسلامياً . لذلك فان الدول الإسلامية مدعوة لأن تعتبر إدارة أموال الزكاة قوة دافعة للسياسة المالية للدولة تستحق منها كل عناية ووعي في التخطيط .

وأما عن القضايا الأخرى فقد ذكرنا أن الزكاة يمكن فرضها على الأرباح الصافية للسلع الرأسمالية والآلات وذلك مع اعتبار الأنتاجية والمرغوبية الاجتماعية للمنشآت الصناعية المعنيّة . كما أن مرونة معدلات الزكاة يجب شرطها بالمصلحة الكلية للفقراء . وأما النصاب أو حد الإعفاء من الزكاة فهو يحتاج إلى إعادة النظر وإعادة التحديد المستمر مع الأخذ في الاعتبار اختلاف وتباين الواقع الاجتماعي الاقتصادي للدول الإسلامية .



References

1 . Ahmand , Afazuddin , (1952) , Economic Significance of Zakat , Islamic Literature , Lahore , 4 (8) August .

2 . Ahmad , S .M . (1972) Economics of Islam , Comparative study , Lahore,Sk , Mohd . Ashraf .

3 . Faridi , F .R . (1976) , « Zakat and Fiscal Policy » , a paper presented at the First international Conference on Islamic Economics held at Makkah under the a uspices of the King Abdulaziz University , Jeddah , also Printed in Studies in Islamic Economics , edited by K . Ahmad (198O) .

4 . Izadi , M .A . (1974) , « The role of az-Zakat (An Institutionalised Charity) in the Islamic system of economics in curing the poverty dilemma» in Association of Muslim Social Scientists Proceedings , Third National Seminar , Gary ,Indiana , May , p-9-18 .

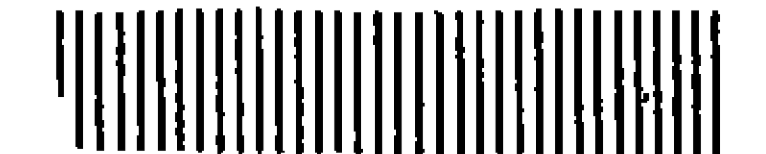
5 . Mannan , M .A . (197O) Islamic Economics : Theory and practice , Sk . Mohd . Ashraf . Lahore , Pakistan , pp-284-3O6 .

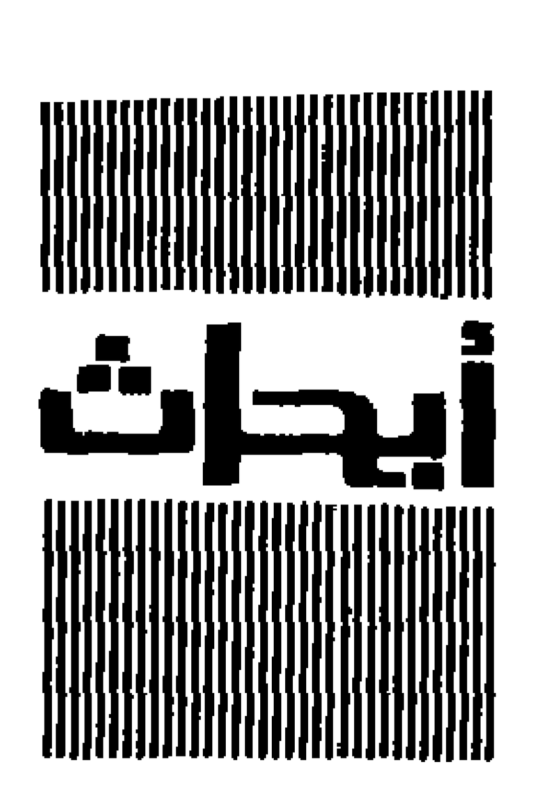
6 . Musgrave , R .A . and et all , (1973) Public Finance in Theory and Practice,McGraw Hill , International Student edition .

7 . Shalik ,A .A . (198O) « Concept of zakat : A Survey of Quranic texts and their explanations in Shari'a and Contemporary Economics » , in Some Aspects of the Economics of zakat , edited by M .R . zaman . American Trust publication , Indiana , U..S .A .

8 . Siddiqi , M .N . (198O) , Muslim Economic Thinking : A survey of contemporary literature , Islamic Foundation , U .K .

9 . Zaman , M .R . (ed . 198O) , Some Aspects of the Economics of Zakat , American Trust Publication , Indiana , U .S .A .





دور البنوك الإسلامية

في التنمية الاجتماعية *

د . محمود الأنصاري

الأمين العام المساعد

الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية

تمهيد : البنوك الإسلامية ظاهرة جديدة ..

ومن طبيعة الظواهر الجديدة أنها تغري الباحثين بدراسة وتقصي كل ما يحيط بها من جوانب وأعماق وأبعاد .

ومن الصحيح أن الظواهر الجديدة لا تتوفر لها بسهولة متطلبات البحث العلمي من بيانات دقيقة واحصاءات تفصيلية ، ولكنه صحيح بنفس المقدار أن الظاهرة الجديدة تقبل المعالجة النظرية لاكتشاف وتحديد نوع وكم البيانات والاحصاءات اللازمة التي تمكن في مرحلة تالية من اخضاع الظاهرة للبحث العلمي المنضبط .

وموقف الباحث من موضوع دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية هو موقف المعالجة النظرية للدور الذي يتصور أن تقوم به البنوك الإسلامية في مجال التنمية الاجتماعية .

ولما كان مفهوم التنمية الاجتماعية في حد ذاته هو الآخر مفهوم جديد بل وغير متفق عليه ، وكانت البنوك الإسلامية هي الأخرى ظاهرة جديدة ، فان الباحث سوف يقسم موضوع بحثه إلى الاجزاء الرئيسية الثلاثة التالية :

الجزء الأول ويخصصه الباحث لتناول المفاهيم المتعددة للتنمية الاجتماعية بغية التوصل إلى تعريف لها يسير البحث في اطاره .

---

* بحث مقدم إلى ندوة البنوك الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية ــ القاهرة : بنك فيصل الإسلامي المصري ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣

الجزء الثاني ويخصصه الباحث للتعريف بالبنوك الإسلامية والوظائف التي تقوم بها من واقع قوانين انشائها وممارساتها الفعلية .

الجزء الثالث ويخصصه الباحث لتحليل وتحديد محاور عمل البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية وآثار هذه البنوك — منطقياً — في احداث التنمية الاجتماعية من خلال قيامها بوظائفها وادائها لانشطتها .

ويعقّب الباحث بعد هذا العرض بالاشتراطات الموضوعية التي يلزم توفرها لكي تقوم البنوك الإسلامية بالتصور المنطقي الذي يطرحه البحث لدورها في التنمية الاجتماعية .

الجزء الأول :

مفهوم التنمية الاجتماعية

من الالفاظ الشائعة لفظ نمو ولفظ تنمية ، وقد تجدر الاشارة باديء ذي بدء إلى أن النمو يختلف عن التنمية ، فحيث يُنظر إلى النمو على أنه عملية تلقائية ، تحدث دون أن يتدخل فيها الانسان ، فان اللفظ العربي للتنمية يشير إلى النمو غير التلقائي أي إلى النمو المتعمد الذي يتم عن طريق الجهود المنظمة التي يقوم بها الانسان لتحقيق أهداف معينة .. وهكذا يمثل تدخل الانسان فارقاً بين الاصطلاحات كالفارق بين مصطلح التطور والتطوير والتغير والتغيير[1] .

وقد ظل مصطلح التنمية فترة طويلة مقصور الدلالة إلى حد كبير على التنمية في المجالات الاقتصادية المباشرة ، حيث لم يتجاوز مصطلح التنمية المجالات الاقتصادية إلى الميادين الاجتماعية والنفسية والعقلية[2] ، ولذلك فاننا نلاحظ أن علماء الاقتصاد قد سبقوا غيرهم من المتخصصين في العلوم الأخرى إلى دراسة هذا الموضوع ، وكان الاتجاه الواضح في المراحل الأولى للدراسة التركيز على الجوانب الاقتصادية والتكنولوجية وحدها ، وأسفر ذلك عن اهمال الجوانب الاجتماعية في دراسات التنمية والنظر إلى التنمية الاقتصادية على أنها متغير مستقل ، وهي السبيل إلى احداث التقدم الاجتماعي ، أما التنمية الاجتماعية فليست الا متغيراً تابعاً أو لاحقاً[3] .

ومع تطور الدراسات التاريخية والحضارية المقارنة ، أدرك المفكرون الاقتصاديون حقيقة الترابط بين الجوانب الاقتصادية والاجتماعية ، فمما لاشك فيه أن التنمية الاقتصادية تؤدي إلى جانب وظيفتها الاقتصادية وظيفة أخرى اجتماعية حيث أنها في المدى البعيد تستهدف رفاهية الانسان ورفع مستوى معيشته ، والتنمية الاجتماعية تؤدي إلى جانب وظيفتها الاساسية وظيفة أخرى اقتصادية حيث أنها في المدى البعيد تهدف إلى تحقيق أقصى استثمار ممكن للطاقات والامكانيات البشرية الموجودة في المجتمع ،

كما أدرك كذلك المفكرون الاقتصاديون عدم امكان حدوث التنمية الاقتصادية في فراغ أو من فراغ ، وأن حدوثها وتحقيقها لنتائجها يقتضي سيرها مع التنمية النفسية والعقلية للأفراد جنباً إلى جنب[٤] .. وهكذا بدأت محاولات ادخال المتغيرات الاجتماعية مع المتغيرات الاقتصادية في اطار نظري متكامل ... نذكر من تلك المحاولات فكرة الحلقة المفرغة للفقر ، ومبدأ العملية الدائرية التراكمية (G. Myrdal) ، ونظرية روستو عن مراحل النمو الاقتصادي ، ونظرية هاجن عن التغير الاجتماعي والتنمية الاقتصادية .

تعريف مصطلح التنمية الاجتماعية :

حتى اليوم مازال مصطلح التنمية الاجتماعية غير محدد المعالم ، ومن طريف ما يرد في هذا الصدد ما قاله د . أحمد خليفة « ... واعتقد انني أستطيع أن أعد باننا لو تركنا أنفسنا لمتعة الجدل في تعريف التنمية الاجتماعية لكي نصل إلى رأي يقنعنا جميعاً ، فسوف ينفض عنا هذا المؤتمر قبل أن نصل إلى تعريف للتنمية الاجتماعية نستطيع أن نجمع عليه »[٥] .

وعلى الرغم من ذلك ولكي نمضي قدماً في بحثنا ، فاننا مطالبون بأن نصل إلى تعريف للتنمية الاجتماعية ، حتى نستطيع أن نتبين دور البنوك الإسلامية في احداثها وتحقيقها .

يعرف بعض المفكرين الاجتماعين التنمية الاجتماعية بأنها عملية توافق اجتماعي ، ويعرفها آخرون بأنها تنمية طاقات الفرد إلى أقصى حد مستطاع أو بأنها اشباع الحاجات الاجتماعية للانسان ، أو الوصول بالفرد لمستوى معين من المعيشة ، أو انها عملية تغيير موجه يتحقق عن طريقها اشباع احتياجات الافراد[٦] .

ويختلف تعريف التنمية الاجتماعية بحسب المجال الذي توجه إليه التنمية ، وبحسب الخلفيات النظرية لواضعي التعريف ، ففيما ورد في مناقشات مؤتمر القادة الاداريين المنعقد بالقاهرة (٤ فبراير — ٢ مارس ١٩٦٧)[٧] :

نجد أن التنمية الاجتماعية لدى بعض المشتغلين بالعلوم الانسانية والاجتماعية هي تحقيق التوافق الاجتماعي لدى أفراد المجتمع ، بما يعنيه هذا التوافق من اشباع بيولوجي ونفسي واجتماعي .

ولدى المعنيين بالعلوم السياسية والاقتصادية هي الوصول بالانسان إلى حد أدنى لمستوى المعيشة لا ينبغي أن ينزل عنه باعتباره حقاً لكل مواطن تلتزم به الدولة .

ولدى المصلحين الاجتماعيين تعني التنمية الاجتماعية توفير التعليم والصحة والمسكن

الملائم والعمل المناسب لقدرات الانسان ، وكذلك الأمن والتأمين الاجتماعي ، والقضاء على الاستغلال وعدم تكافؤ الفرص .

وعند رجال الدين تعني التنمية الاجتماعية ، الحفاظ على كرامة الانسان باعتباره خليفة الله في أرضه ، وتحقيق العدالة .

ويقيم بعضهم مثل بيتردي سوتوي تصوره للتنمية الاجتماعية على أنها مرادفة لمفهوم الارشاد التربوي[8] .

كما يعرفها البعض على أنها هي العملية التدريجية لتطوير وتنمية قدرات أهالي المجتمع المحلي بواسطة الموارد الفنية والمالية والحكومية ، وأن عملية التنمية الاجتماعية تستهدف العمل مع الجماهير من خلال ثقافتهم تحقيقاً لدفع العمل الانمائي من الداخل[9] .

وفي تقرير إدارة الشئون الاقتصادية والاجتماعية بهيئة الأمم تعرّف التنمية الاجتماعية بأنها عملية تربوية تنظيمية ، ذلك انها في نهاية الأمر مجموعة من الاجراءات لتطوير الاتجاهات الاجتماعية لدى الأهالي وتشجيعهم على تقبل الأفكار الجديدة واكتساب المعلومات النافعة والمهارات العملية سواء بالنسبة للأفراد أو الجماعات .. حيث يمثل كل هذا أبعاداً أساسية في سبيل التوصل إلى عملية الانطلاق الذاتي[10] .

تلخيص واستخلاص :

لو اننا نظرنا إلى التعريفات السابقة نظرة تحليلية ، لوقفنا على عدد من الاتجاهات في التعريف بالتنمية :

الاتجاه الأول : ويرى أصحابه أن اصطلاح التنمية الاجتماعية مرادف لاصطلاح الرعاية الاجتماعية بالمعنى الضيق لمفهوم الرعاية[11] .

الاتجاه الثاني : يطلق أصحابه اصطلاح التنمية الاجتماعية على الخدمات الاجتماعية التي تقدم في مجالات التعليم والصحة والاسكان والتدريب المهني وتنمية المجتمعات المحلية[12] .

الاتجاه الثالث : يرى أصحابه أن التنمية الاجتماعية عبارة عن عمليات تغيير اجتماعي تلحق بالبناء الاجتماعي ووظائفه بغرض اشباع الحاجات الاجتماعية للأفراد .

الاتجاه الرابع : يرى أصحابه أن التنمية الاجتماعية لا تتمثل في احداث تقدم مادي فحسب ، ولكنها تتمثل وبالدرجة الأولى في إيجاد القدرة على صنع التقدم واستثارة التغيير نحو الأحسن لدى أفراد المجتمع وتحقيق المشاركة الايجابية من جانب أبناء المجتمع[13] .

الاتجاه الخامس : يرى أصحابه أن التنمية الاجتماعية لا تكمن في استحداث تغييرات عميقة في الجوانب المادية لثقافة المجتمع بقدر ما تكمن في استحداث تأثيرات عميقة وايجابية في بناء الشخصية ونسق القيم وبناء التوقعات ومستويات التطلع ومجالات الاهتمام .

واستشفافاً لما تتضمنه وتستهدفه التعريفات العديدة المختلفة لمفهوم التنمية الاجتماعية ، وفي ضوء ما تشير إليه الاتجاهات المختلفة للمفهوم ، يمكن تلخيص المسألة في أن هناك عدداً من المحاور تعمل عليها التنمية الاجتماعية وهذه المحاور في مجموعها تمثل المفهوم الذي يقصده تعريف التنمية الاجتماعية . هذه المحاور هي :

تحقيق التوافق الاجتماعي (بمعنى تخفيف حدة الصراع داخل الشخص وبينه وبين البيئة إلى أقل حد ممكن) ، وتنمية طاقات الفرد ، واكساب وتعميق القيم الروحية بما يؤدي إلى احداث تأثيرات عميقة وايجابية في بناء الشخصية وبالتالي في انماط الممارسات السلوكية ، وتأكيد الامن والتأمين الاجتماعي ، وتحقيق العدالة واتاحة سبيل تكافؤ الفرص ، وتعديل الاتجاهات بما يتفق مع القيم الروحية .. كل ذلك في اطار أيديولوجية علوية غير وضعية تستهدف تكريم الانسان كخليفة لله على الأرض .

ويكاد يكون ذلك المفهوم في التعريف بالتنمية الاجتماعية هو الذي يمثل الاتجاه الغالب في كثير من الكتابات والمناقشات العلمية[١٤] .

أما السبيل إلى تحقيق ذلك ، فهي كل الوسائل الفعالة القادرة على تحقيق التنمية على مختلف هذه المحاور سواء كانت هذه الوسائل مباشرة أو غير مباشرة ، مرئية أو غير مرئية .

ولما كانت الوسائل الفعالة كثيرة وعديدة ، فاننا سنقصر حديثنا هنا على البنوك الإسلامية وحدها ، كمؤسسة من مؤسسات المجتمع التي تمثل إحدى وسائل احداث التنمية الاجتماعية وتحقيقها .

الجزء الثاني : التعريف بالبنوك الإسلامية :

للتعرف على دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية ، يجد الباحث أن هناك حاجة للتعريف بالبنوك الإسلامية : فكرها ، فلسفتها ، الوظائف التي تقوم بها ، كتوطئة ضرورية لامكان التعرف على مدى مناسبة البنوك الإسلامية كوسيلة من وسائل التنمية الاجتماعية وبالتالي مدى وحدود الدور الذي يمكن أن تؤديه البنوك الإسلامية في هذا المجال .

تعريف البنك الإسلامي :

كتقديم للتعريف بالبنوك الإسلامية تجدر

الاشارة إلى أن الدعوة لانشاء البنوك الإسلامية كانت تمثل اعلاناً عن رغبة أمتنا الكبرى الإسلامية في أن تقدم للعالم علاجاً للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية التي يواجهها عالم اليوم ، واستعداد هذه الأمة الوسط لكي تقوم بدور رائد في بناء مستقبل أفضل للحضارة الانسانية[١٥] .

والبنوك الإسلامية هي مؤسسات مالية تمثل التحرر الحقيقي من بقايا التبعية والخضوع للاقتصاد الاستعماري الرأسمالي الغربي الذي فرض على بلاد المسلمين نظام البنوك الربوية وتركها من بعده تحمل فكرته وتنفذ خطته ، والبنوك الإسلامية تمثل في الوقت نفسه تجسيداً حياً ليقظة الأمة الإسلامية . وتثبت أن لها وجوداً اسلامياً حقاً في ذلك الميدان الذي هزمت فيه يوما أمام الحضارة الوافدة .. وهو ميدان الاقتصاد[١٦] .

والبنك الإسلامي هو منشأة مالية تعمل في اطار إسلامي ، وتستهدف تحقيق الربح بادارة المال حالاً بعد حال ، وفعلا بعد فعل ادارة اقتصادية سليمة[١٧] .

والبنك الإسلامي هو مؤسسة مصرفية لتجميع الأموال وتوظيفها في نطاق الشريعة الإسلامية بما يخدم بناء مجتمع التكافل الإسلامي ، وتحقيق عدالة التوزيع ، ووضع المال في المسار الإسلامي[١٨] .

والبنوك الإسلامية تضيف الكثير على المهام التقليدية للبنوك التجارية لتجعل من البنك الإسلامي اداة تحقيق وتعميق للاداءات المرتبطة بالقيم الروحية ، ومركزاً للأشعاع ، ومدرسة للتربية ، وسبيلاً عملياً إلى حياة كريمة لأفراد الأمة الإسلامية[١٩] .

كما أن الهدف من اقامة البنك الإسلامي هو أنه يقوم بتطبيق نظام مصرفي جديد يختلف عن غيره من النظم المصرفية القائمة في أنه يلتزم بالاحكام القطعية التي وردت في الشريعة الإسلامية في مجال المال والمعاملات ، وانه يضع في اعتباره وهو يقوم بهذه الوظيفة أنه يعمل على تجسيد المباديء الإسلامية في الواقع العملي لحياة الأفراد ، وأنه يعمل على اقامة مجتمع إسلامي عملي ، فتعميق الروح الدينية لدى الأفراد يعتبر جزءاً من وظيفته التي يقوم بها على مستوى المجتمع الذي يعمل فيه[٢٠] .

والبنوك الإسلامية هي أجهزة مالية تستهدف التنمية وتعمل في اطار الشريعة الإسلامية وتلتزم بكل القيم الأخلاقية التي جاءت بها الشرائع السماوية ، وتسعى إلى تصحيح وظيفة رأس المال في المجتمع ، وهي أجهزة تنموية اجتماعية ، مالية من حيث انها تقوم بما تقوم به البنوك من وظائف في تيسير المعاملات ، وتنموية من حيث انها تضع

نفسها في خدمة المجتمع وتستهدف تحقيق التنمية فيه ، وتقوم بتوظيف أموالها بأرشد السبل بما يحقق النفع للمجتمع أولا وقبل كل شيء ، واجتماعية من حيث انها تقصد في عملها وممارساتها إلى تدريب الأفراد على ترشيد الانفاق وتدريبهم على الادخار ومعاونتهم في تنمية أموالهم بما يعود عليهم وعلى المجتمع بالنفع والمصلحة ، هذا فضلا عن الاسهام في تحقيق التكافل بين أفراد المجتمع بالدعوة إلى اداء الزكاة وجمعها وانفاقها في مصارفها الشرعية[٢١] .

والبنك الإسلامي هو البنك الذي بني على العقيدة الإسلامية ويستمد منها كل كيانه ومقوماته ، فهذه العقيدة تمثل البناء الفكري الذي يسير عليه هذا البنك ، وعلى ذلك فالمتوقع أن يكون للبنك الإسلامي خط فكري يختلف تمام الاختلاف عن الخط الفكري لغيره من البنوك أيديولوجية البنك الإسلامي تتمثل في :[٢٢]

أ ـــ ان النظام الاقتصادي الإسلامي هو النظام الذي يسير عليه ، ويؤمن به .

ب ـــ وفي ذلك أن البنك جزء من تنظيم إسلامي عام .

ج ـــ وفي انه بنك ملتزم بتعاليم الإسلام وتجسيد المباديء الإسلامية .

د ـــ وفي التزامه بالشمولية في السلوك الإسلامي .

هـ ـــ وفي أن صفته الإسلامية صفة شمولية بالضرورة .

و ـــ وفي التزامه بموقف الإسلام من الربا .

وفي المذكرة التفسيرية للقانون رقم ٦٦ لسنة ١٩٧١ بانشاء بنك ناصر الاجتماعي[٢٣] نجد تأكيداً على أن الوظيفة الاجتماعية هي التي تحدد للبنك أهدافه ، كما وأنها تميزه عن غيره من الأجهزة التي قد تشترك معه في الأسم (بنك) ، وأن البنك يلتزم بأن يعطي الاولوية في استثماراته للمشروعات التي يفتقر لها المجتمع وتشتد حاجة الجماهير إليها ، وأن التكافل الاجتماعي يمثل هدفاً اساسياً للبنك[٢٤] .

من مجموع هذه التعريفات يمكن أن نحدد في عبارات قصيرة أن البنوك الإسلامية لا تنظر إلى نفسها على أنها مجرد وسيط مالي ، أو أنها بنوك وظيفتها اقتصادية بالمعنى الضيق ، وانما أدوات ووسائل لتحقيق وتعميق القيم الروحية المرتبطة بالانسان ، وهي مركز للاشعاع ومدرسة للتربية ، وسبيل عملي إلى حياة كريمة لافراد الأمة .

كما يمكن أن نستخلص من التعريفات السابقة المرتكز الفيصل لطبيعة وخصائص البنك الإسلامي ، هذا المرتكز الفيصل أو النقطة الأم هو أنه بنك يقوم ـــ على خلاف

غيره — بالالتزام بالأحكام الإسلامية تشريعاً وتطبيقاً ، قولاً وممارسة .

وهذا الالتزام يضع لكل حركة وسكنة في البنوك ... لكل عمل أو نشاط فيه تحديداته في اطار العقيدة[٢٥] .

والتزام البنك باطار العقيدة والتزامه بتجسيدها واقعاً حياً معاشاً هو الذي يضع للبنك الإسلامي دوره في الاسهام في التنمية الشاملة :

اقتصادية ، واجتماعية ، ونفسية وعقلية .

فحيث يعلن البنك عن هويته الإسلامية ، ويلتزم في عمله بالعقيدة الإسلامية ، فان هذه العقيدة توجب أن تكون مناشط البنك وممارساته ملتزمة بما توجبه العقيدة في مجال المال والمعاملات ، أي أن يكون محكوماً بمجموعة من المباديء على رأسها :

• التوافق والمواءمة والموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ، وأساس ذلك أن كلا المصلحتين العامة والخاصة يكمل كلاهما الآخر في الإسلام[٢٦] .

• ان النشاط الاقتصادي وان كان مادياً بطبيعته الا أنه مطبوع بطابع ديني أو روحي ، وأساس ذلك أنه بحسب الإسلام لا يتعامل الناس مع بعض فحسب ، وانما يتعاملون أساساً مع الله ، وأن خشيته تعالى وابتغاء مرضاته والتزام تعاليمه هي التي تصوغ علاقات الأفراد بعضهم ببعض .

• — تسامي هدف النشاط الاقتصادي ، فان المصالح المادية وان كانت مستهدفة ومقصودة ، الا انها ليست مقصودة لذاتها ، وانما كوسيلة لتحقيق الفلاح ، والارتفاع إلى مستوى الخلافة بتعمير الدنيا وتسخير طاقاتها لخدمة الانسان[٢٧] .

• عدم الفصل بين الجانب المادي والجانبين الروحي والاخلاقي ، فالمادة في نظر الإسلام ليست نقيضاً للروح بل مكملة لها ، والنمو في ذات الفرد وفي بيئته الاجتماعية ، انما يعتمد أصلا على استغلال أمثل لكل ما أودع الله النفس والجسم والعقل والروح والمحيط الطبيعي استغلالا يكمل بعضه بعضاً[٢٨] .

• ان الموارد الاقتصادية يجب أن تتوجه وتتركز في انتاج السلع والخدمات التي تشبع الحاجات السوية للانسان .

• ان العائد الاجتماعي وليس العائد المادي يمثل مقياساً رئيسياً يخضع له الانتاج .

• أنه يتحتم تحقيق التوازن في الاستثمارات ، بمعنى الا يطغي توظيف الأموال في ناحية على توظيف الأموال في بقية النواحي ، بل يجب توجيه الاستثمار إلى جميع المسالك التي تمليها ضرورات المجتمع(٢٩) .

• ان تخضع الاستثمارات لعدد من التحديدات على رأسها الا تستثمر الأموال الا فيما ترضى عنه الشريعة وتبيحه ، وأن تكون العمليات الوسيطة من تمويل أو تسويق أو توزيع داخلة جميعاً في دائرة الحلال ، وأن تكون كذلك كل الخطوات الاجرائية من أجور إلى ساعات عمل ... الخ داخل دائرة الحلال(٣٠) .

الجزء الثالث : كيف تؤدي عمليات البنك الإسلامي إلى التنمية الاجتماعية :

في الجزء الأول من الدراسة تناول الباحث التعريفات المختلفة للتنمية الاجتماعية ، والاتجاهات التي تشير إليها هذه التعريفات ، ثم استشف الباحث من كل هذه التعريفات مفهوماً اطارياً للتنمية الاجتماعية محاوره الاساسية استهداف التنمية الاجتماعية تحقيق توافق الفرد وتنمية طاقاته وغرس وتنمية القيم الروحية لديه بما يؤدي إلى احداث تأثيرات عميقة وإيجابية في بناء الشخصية .

وفي الجزء الثاني من الدراسة تناول الباحث تعريفات البنك الإسلامي حيث أوضحت هذه التعريفات أن البنك الإسلامي هو البنك الذي بني على العقيدة الإسلامية ، ويستمد منها كل كيانه ومقوماته ومن ثم تتبلور مهمته الاساسية في تجسيد المبادىء الإسلامية في الواقع العملي لحياة الأفراد والاسهام في اقامة مجتمع إسلامي عملي ، وبذلك يكون للبنك الإسلامي معتقدات أساسية تختلف عن المعتقدات الاساسية للبنك غير الإسلامي(٣١) .

وفي ضوء التنمية الاجتماعية ومهمة ووظائف البنك الإسلامي يعالج هذا الجزء من الدراسة كيف يسهم البنك الإسلامي في تحقيق أهداف وغايات التنمية الاجتماعية بل وكيف يتميز في هذا الاسهام .

تتمثل الوظائف الاجرائية للبنك الإسلامي في قبول ودائع ، وتوظيفها ، والدعوة إلى ايتاء الزكاة وجمع أموالها وانفاقها في مصارفها الشرعية . وتقوم البنوك التجارية بهذه الوظائف أيضاً فيما عدا وظيفة الزكاة .

وعلى الرغم من ذلك التشابه الظاهري في عموم الوظائف الاجرائية بين النظام المصرفي الإسلامي والنظام المصرفي غير الإسلامي ، فانهما لا يلتقيان في تصور ، ولا يتفقان في أساس ، ولا يتوافقان في نتيجة ، ذلك لان المنطلق الذي ينطلق منه كل نظام من هذين

النظامين يختلف تمام الاختلاف عن المنطلق الذي يصدر عنه الآخر ، وحيث يختلف المنطلق :. تختلف الاهداف النهائية ، وحيث تختلف الاهداف النهائية تختلف طرائق وأساليب ممارسة الوسائل المؤدية إلى الاهداف حتى ولو بدا ظاهرياً أن هنالك اتفاقاً في شكل هذه الوسائل والطرائق .

البنك الإسلامي بتعريفاته التي أوردتها هذه الدراسة يلتزم بالعقيدة ولا يستطيع أن يتعدى اطارها أو أن يتجاوز حدودها .

فهو بنك عقيدي[٣٢] .. ترى كيف يؤثر هذا الالتزام على البنك الإسلامي في ممارسته للوظائف التي يؤديها حتى ولو بدت شكلا انما هي الوظائف التي يؤديها غيره من البنوك ؟

ان الالتزام العقيدي يلزم البنك الإسلامي منذ البداية بالتزامات في شكل وطريقة انتقاء العاملين فيه ، وفي تخطيط وتشكيل الهيكل التنظيمي له ، بل وفي المسئوليات والعلاقات الوظيفية بين الأفراد .

فحيث يقرر الالتزام العقيدي أن النفس لا تكلف الا ما في وسعها فانه يلفت نظر البنك إلى ذلك التفاوت بين الناس في الامكانات والقدرات ومن ثم يوجب عليه أن يتيح الفرصة العادلة المتكافئة للناس ليختار من بينهم الاصلح والاقدر على العمل فيه .. وذلك يؤسس ويعمق مشاعر الاحساس بالعدالة بين أفراد المجتمع ، ويؤسس الاطمئنان إلى أن مواهب الله الطبيعية هي وحدها ــ وليس غيرها ــ المعيار الذي يقوم على أساسه التفضيل .

وحيث يقرر الالتزام العقيدي أنه ﴿ **فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر ، فاذا عزمت فتوكل على الله ، ان الله يحب المتوكلين** ﴾[٣٣] .

فان هذا الالتزام يوجب على البنك في تشكيل هيكله التنظيمي أن يتوفر في قياداته ما أوجبه الإسلام من صفات العدل والرحمة وعدم الاستبداد بالرأي وطلب المشورة وتحري مصلحة المرؤوسين والنصح لهم[٣٤] ، وأن يراعى في علاقاته التنظيمية ما أوجبه الإسلام من مبادىء في العلاقات الانسانية بين الرؤساء والمرؤوسين .

وحيث يقرر الالتزام العقيدي ﴿ **يأأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً** ﴾[٣٥] ، فان ذلك يلفت نظر البنك

إلى أن مفهوم السلطة في الجهاز التنظيمي للبنك محدوداً ومقيداً ، منظماً ومضبوطاً بأن الطاعة انما تكون في غير معصيه .

وحيث يوجب الالتزام العقيدي نشر الدعوة وعدم كتمان الحق ، فان ذلك يلفت نظر البنك الإسلامي إلى أن يهيىء العاملين فيه بكل وسائل التهيئة المعرفية والموعظة الحسنة .

وحيث يقرر الالتزام العقيدي صفات اساسية للمسلم كالإيمان واقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والوفاء بالعهد والصبر والصدق **﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾**[٣٦] .

فان ذلك يلفت نظر البنك إلى اتخاذ التدابير التي تلزم لتوفير هذه الصفات في العاملين فيه وفي قياداته ، وإلى غرس هذه الصفات وتنميتها وتعميقها والتأكيد على سيادة التعامل بها بين العاملين وبعضهم ، وبينهم وبين الناس .

وهكذا يعمل البنك الإسلامي منذ البداية وفي محيطه الداخلي على عدد من محاور التنمية الاجتماعية .

فإذا انتقلنا إلى عمليات البنك الإسلامي ، وجدنا كنقطة بداية أن الالتزام العقائدي يوجب على البنك الا يتعامل بالربا .. فماذا يعني ذلك في مجال التنمية الاجتماعية ؟

أنه يعني أولا وقبل كل شيء تطبيق منهج الله في المجتمع بكل ما يمكن أن يترتب على ذلك من آثار على النمو الاجتماعي للأفراد .

انه يعني مساعدة الفرد على أن يمارس الجانب الاقتصادي من عقيدته .

انه يعني اطفاء الصراع الذي يمكن أن يدور في نفسه من جراء تناقض ممارساته العملية مع معتقداته الدينية .

انه يعني توفير راحة الضمير وهدوء البال للفرد في علاقته مع نفسه وعلاقاته مع الآخرين .

انه يعني القضاء على الازدواجية في الشخصية المسلمة بين القول والعمل .

انه يعني غرس وتعميق المعايير والقيم الروحية لدى الفرد .

انه يعني كمحصلة عامة تحقيق التوافق الداخلي للفرد وتحقيق التوافق بينه وبين المجتمع ، الأمر الذي يعني أن يسير المجتمع إلى الصورة التي يقل فيها الصراع إلى أقل حد ممكن .

البنك الإسلامي يعمل على جذب الودائع وتعبئة المدخرات ، وتعمل البنوك الأخرى نفس العمل .. ولكن اختلاف المنطلق كما سبق وأن أشرنا يضفي على قيام البنك الإسلامي بهذه الوظيفة ما يجعل لها دورها الحقيقي في التنمية الاجتماعية .

ان البنك الإسلامي بحكم منطلقه العقيدي لا ينظر إلى حجم الوديعة ولكنه ينظر بحكم كونه مؤسسة إسلامية إلى الانسان .. انه ينظر إلى تربية أفراد المجتمع .. ينظر إلى زيادة نسبة الايجابية في المجتمع .. ينظر إلى تنمية قدرات الفرد المادية .. من هنا لا ينظر البنك الإسلامي إلى حجم الوديعة قدر ما يعمد إلى السلوك نفسه فيعمل على الدعوة إليه ، ويعمل على نشره ، ويعمل على تنميته ، ويعمل على تعميقه .. الذي يهم البنك الإسلامي هو أن يزيد عدد المودعين ، فزيادة عددهم هو زيادة في عدد القوى الموجبه (لا السالبة) في المجتمع ، وزيادة عددهم اضافة لقوة المجتمع ، وزيادة عددهم يعني نجاح البنك في تحقيق تربية مقصودة غير مباشرة تستهدف تنمية لعديد من السمات الايجابية المطلوبة في أفراد المجتمع ، وزيادة عددهم تعني أكساباً وتعميقاً للقيم التي ينشدها الإسلام في المجتمع الصالح[٣٧] ، وزيادة عددهم يعني زيادة عدد القادرين على التخطيط ، القادرين على ممارسة التفكير الموضوعي المبرئين من التواكل والقعود .

فإذا انتقلنا إلى عمليات البنك الإسلامي في توظيف الأموال ، نجد أن الالتزام العقائدي يحظر على البنك الإسلامي عقد القرض بفائدة وبذلك يقاوم البنك الإسلامي موجة التناقضات والصراعات بين الاغنياء والفقراء ويقاوم توليد الكراهية التي تؤدي إلى الشقاق بين طائفة المقرضين والمقترضين[٣٨] .

ويوجب الالتزام العقائدي على البنك الإسلامي الا يعطي فائدة على الودائع التي لديه ، وبذلك يقوّم البنك الإسلامي أفراد المجتمع الذي يعمل فيه ، ويعمل على تنمية الايجابية في نفوسهم[٣٩] ، فانتظار « الفائدة المحددة » .. سلبية ، ذلك انه « لم يكن اولئك الذين ابتدعوا الفائدة واصروا على سريانها في معاملات الدول الإسلامية عابثين عندما ابتدعوها ، ولكنهم كانوا يريدون بقصد وعن عمد استلال جانب الايجابية في نفوس المسلمين ، فاتخذوا الفائدة سلاحاً يعينهم على ذلك »[٤٠] .

والالتزام العقيدي للبنك الإسلامي بعدم التعامل بالربا في مجال التوظيف يوجب على البنك الإسلامي تركيز الاهتمام على الاستثمار المباشر وعلى التمويل بالمشاركة غنماً وغرماً .

فماذا يعني في مجال التنمية الاجتماعية اهتمام البنك الإسلامي بالاستثمار المباشر ؟ ان الالتزام العقائدي للبنك يوجب عليه بشكل عام في مجال الاستثمار ـــ مباشر أو غير مباشر ـــ مجموعة من التحديدات سلف أن أشرنا اليها ، منها الاعتبار الاجتماعي ، ومنها ادخال المكاسب الاجتماعية والمكاسب النفسية بين حساباته عند دراسة جدوى المشروعات ، ومنها الاهتمام بالمشروعات التي تستجيب للحاجات السوية للانسان ، ومنها التنمية المتوازنة في كل القطاعات .. وهكذا يضفي الالتزام العقائدي على استثمارات البنك معناها الحقيقي وقيمتها العظمى في تنمية المجتمع .

أما ماذا يعني في مجال التنمية الاجتماعية قيام البنك بالمشاركة في التمويل ؟ أنه يعني قيام البنك في التنمية بدور إيجابي .. دور الشريك لا دور الوسيط .. والفرق بين الدورين بيّن واضح ، ان الشريك يتحمل مسئولية كاملة في دراسة المشروعات وادارتها والسهر عليها ورعايتها والعمل على انجاحها ، لان نجاحه هو .. يتوقف على نجاح تلك المشروعات . كما وأن التضامن الذي يقوم عليه عقد المشاركة يجعل البنك الإسلامي يهتم بالناحية الاخلاقية والكفاءة المهنية لدى شريكه أكثر مما يبحث في مقدرته المالية ، فهو يستطيعْ أن يقدم ماله لمن يثق في كفاءته ولو كان فقيراً[41] .. ان عقد المشاركة يجسد عملياً دخول العنصر الأخلاقي في الاقتصاد والمعاملات .

أما الجانب الثالث من أنشطة البنوك الإسلامية ، فهو دعوتها إلى ايتاء الزكاة والقيام بجمعها وانفاقها في مصارفها الشرعية ، ودور الزكاة في التنمية الاجتماعية غني عن البيان ، فقد قيل فيه وعنه الكثير[42] غير اننا نود ان نشير فقط إلى أن صورة الزكاة قد بهتت في حس أجيالنا المعاصرة حتى أصبحت الاجيال تحسبها احساناً فردياً هزيلاً[43] ، وحتى كادت الزكاة أن تصبح فريضة مهجورة لولا اهتمام البنوك الإسلامية بالاسهام في احياء الدعوة لايتائها .

وأبسط ما يقال عن المعنى الحركي للدعوة إلى الزكاة واحيائها ودور ذلك في التنمية الاجتماعية أن الزكاة هي النتيجة الحتمية للموقف الايجابي الذي يتخذه المسلم حيال قضية الانتاج أو النشاط الاقتصادي النافع ، فكأن إيمان المسلم لا يكتمل الا إذا حقق انتاجاً اقتصادياً يسد حاجاته أولا ثم يزيد عن ذلك ، ويتوافر فيه النصاب ، ثم

يزيد عن النصاب ، أو يتحقق فائض من الانتاج أو الدخل . هذاالفائضهو « مطرح الزكاة »[٤٤] .

ويزيد من وضوح دور الزكاة في التنمية الاجتماعية أن « الفهم الصحيح للزكاة ليس هو مجرد سد جوع الفقير أو اقالة عثرته بدريهمات ، وانما وظيفتها الصحيحة تمكين الفقير من اغناء نفسه بنفسه بحيث يكون له مصدر دخل ثابت يغنيه عن طلب المساعدة من غيره ، ولو كان هذا الغير هو الدولة فمن كان من أهل الاحتراف أو الاتجار أعطى من صندوق الزكاة ما يمكنه من مزاولة مهنته أو تجارته ، بحيث يعود عليه من وراء ذلك دخل يكفيه بل يتم كفايته وكفاية اسرته بانتظام »[٤٥] .

تعقيب واستخلاص :

من استعراض تعريفات التنمية الاجتماعية ، ثم استخلاص المحاور التي ترتكز عليها ، ومن استعراض وظائف وأنشطة البنك الإسلامي تبين لنا أشكال ومجالات تأثيره في التنمية الاجتماعية وبتحليل وظائف وانشطة البنك الإسلامي تبين لنا أن للبنك الإسلامي (كمؤسسة) محاور يعمل عليها ، كما يتبين لنا كذلك أن محاور عمل البنك الإسلامي هي المحاور التي تعطي للتنمية الاجتماعية مفهومها ومعناها .

فالتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف تنمية طاقات الفرد وامكاناته نفسياً ومادياً ، والبنك الإسلامي كمؤسسة يعمل — كما أسلفنا — على تحقيق تلك التنمية سواء في داخله بين العاملين فيه أو خارجه مع المتعاملين معه من خلال تقديمه للقدوة وقيامه بنشر الدعوة وعمله في مجال نشر السلوك الادخاري .

والتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف غرس وتعميق القيم الروحية وتعديل الاتجاهات بما يتفق معها ، والبنك الإسلامي كمؤسسة تتعامل مع الجماهير يعمل على هذا المحور بتطبيق منهج الله في عدم التعامل بالربا وفي تأكيد الترابط في كل عملياته بين النظام الاخلاقي والنظام العملي وتأكيد ارتباط الانسان في كل تصرفاته بعهد الاستخلاف وشرطه وتأكيد أن النظام الاخلاقي والنظام العملي يؤلفان معاً نشاط الانسان وكلاهما عبادة يؤجر عليها .

والتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف تعريض قاعدة من يملكون في المجتمع ، والبنك الإسلامي يعمل في هذا الاتجاه من خلال فهمه وطريقة ممارسته لزيادة عدد المدخرين ، ومن خلال استثماراته المباشرة ، ومن خلال تمويله بالمشاركة للمشروعات التي يتقدم بها من يملك الخبرة ولا يملك المال ، ومن تطبيقه الواعي للفهم الصحيح للزكاة .

والتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف احداث تأثيرات عميقة وايجابية في بناء الشخصية وصياغة الفرد الذي ينبذ الاتكالية والعفوية ويمارس العمل والتخطيط ، والبنك الإسلامي بكل انشطته يؤدي في هذا الاتجاه دوره الواضح كما أسلفنا .

والتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف تحقيق العدالة واتاحة سبيل تكافؤ الفرص ، والبنك الإسلامي بتنظيمه الداخلي وبالتزامه بتحديدات الإسلام في الاستثمار باشكاله المختلفة وبتطبيقه لعقود التمويل بالمشاركة يؤدي دوراً غير منكور في هذا المجال .

والتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف الأمن والتأمين لافراد المجتمع ، والبنك الإسلامي بنشاطه في التكافل الاجتماعي والزكاة يؤدي دوره الواضح في هذا المجال .

وهكذا تتطابق مجالات واهداف التنمية الاجتماعية مع المحاور الأصلية التي تقوم عليها أعمال ووظائف وأنشطة البنك الإسلامي ويزيد من قدرة البنك الإسلامي على تحقيق التنمية الاجتماعية وقوة دوره في احداثها انه لا يعمل في نطاق محصور ، وانما يعمل على مستوى المجتمع كله ، كما وأن وسيلته وأداته في الاقتراب والتأثير انما هي التعامل بالمال .. وهو اداة ووسيلة لا غنى لأحد عنها .

شروط نجاح البنك الإسلامي في أداء دوره في التنمية الاجتماعية :

استناداً إلى التحليل المنطقي النظري هناك تأكيد على أن للبنك الإسلامي دوراً فعالاً في احداث وتحقيق التنمية الاجتماعية ، وتأكيد كذلك على أن البنك الإسلامي هو أقوى وأقدر مؤسسات المجتمع على القيام بدور فعال في التنمية الاجتماعية ، ويأتي هذا التأكيد من تحليل وظائف وأنشطة البنك الإسلامي ، كما يأتي من التسليم ابتداء بأن مهمة البنك الإسلامي الأولى والأساسية هي تجسيد المباديء الإسلامية في المجتمع .

ومن هنا فان نجاح البنك الإسلامي في أن يكون له دوره في التنمية الاجتماعية مرهون بعدد من الشروط لابد من توافرها .

هذه الشروط يمكن تلخيصها في :ـــ

ـــ ضرورة التزام البنك الإسلامي التزاماً كاملاً بأحكام الشريعة الإسلامية التي قام عليها وهي الإسلام .. قولاً وعملاً ، شكلاً ومضموناً ، التزامه بمباديء الإسلام في تكوين رأس ماله ، في انتقائه للعاملين به ، وتنظيماته ولوائحه ، في طريقة تعبئته لموارده ، في طريقة وأساليب توظيفه لأمواله .

ـــ التحري الدقيق في اختيار قيادات البنك بما يضمن أن تكون هذه القيادات

نماذج حية للشخصية المسلمة الواعية ، المؤمنة بقضيتها .

ـــ الوضوح الفكري لمهمة ووظيفة البنك الإسلامي لدى كل العاملين في البنك من الادارة العليا إلى أدنى مستوى تنفيذي .

ـــ توفر الوعي الاستراتيجي لدى قيادات البنك بالقدر الذي يقابل عظمة المهمة التي يقومون بها .

ـــ قيام قيادات البنك باعداد تخطيط واضح للأهداف ، واعداد برامج العمل اللازمة لتحقيقها .

ـــ التقويم المستمر للاداء والنتائج .

ـــ العمل على انتشار وحدات البنك حتى مستوى الحي ما أمكن ذلك يبقى بعد ذلك الاشارة إلى نقطة ذات أهمية بالغة ، تلك هي أن البنوك الإسلامية مطالبة بالاهتمام باجراء بحوث ميدانية لتأكيد الاثبات العملي لدور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية وللتعرف على أكثر الطرق والوسائل فعالية في احداث هذه التنمية والاسراع بها .

ولا يفوت الباحث في ختام دراسته أن يشير إلى أمرين :

أولهما : أن معطيات البحث في معظمها جاءت معطيات نظرية ، لعدم توفر البيانات المتصلة بالدراسة بحكم حداثة نشأة البنوك الإسلامية من جهة وبحكم صعوبة التوصل في مجال اثبات الآثار الاجتماعية إلى بيانات ذات دلالة احصائية .

ومن ثم فقد اعتمد الباحث اعتماداً كبيراً على التحليل المنطقي .

ثانيهما : أن الباحث وان كان قد بذل جهده في تنحية تحيزاته الشخصية الا أنه في نهاية الأمر لا يمكن اغفال أنه مسلم لا يستطيع أن يوارى عاطفته الإسلامية ازاء قضية من أهم قضايا العصر .. هي البنوك الإسلامية .

وما التوفيق الا بالله ،،،

ملخص البحث

تناول الباحث في هذا البحث موضوع « دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية » وقد قسم الباحث بحثه إلى ثلاثة أجزاء ، وتعقيب .

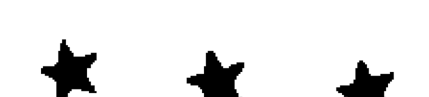
تناول في الجزء الأول مفهوم التنمية الاجتماعية وأورد عدداً من التعريفات ثم حاول أن يتبين اتجاهات هذه التعريفات وصولاً إلى تعريف يسير البحث في اطاره .

وتناول في الجزء الثاني التعريفات المختلفة للبنوك الإسلامية ، حيث خلص في النهاية إلى أن البنك الإسلامي هو بنك يقوم على العقيدة الإسلامية ويستمد منها كل كيانه ومقوماته .

وفي الجزء الثالث من البحث تناول الباحث بالتحليل وظائف وأنشطة البنك الإسلامي ، حيث استخلص من ذلك التحليل المحاور التي يعمل عليها البنك الإسلامي في مجال التنمية الاجتماعية ، كما قام بعرض آثار كل وظيفة من وظائف البنك الإسلامي في تحقيق التنمية الاجتماعية .

وفي التعقيب لخص الباحث أوجه التقابل بين ما تقصد إليه التنمية الاجتماعية وما تستهدفه وبين الآثار الناشئة عن أعمال وأنشطة البنك الإسلامي .

واختتم الباحث بحثه بايراد الشروط التي يراها ضرورية لنجاح الدور الذي يقوم به البنك الإسلامي في تحقيق التنمية الاجتماعية .



الهــوامــش

(١) عبدالباسط محمد حسن ، التنمية الاجتماعية ، القاهرة ، مكتبة وهبة ١٩٧٧ ، ص ٩٢ .

(٢) سيد الهواري ، ما معنى بنك إسلامي ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٩٨٣ ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٣) عبدالباسط محمد حسن ، مرجع سبق ذكره ، ص ٩ ، ١٠

(٤) مصطفى حجازي ، التخلف الاجتماعي ، لبنان : معهد الانماء العربي ، ١٩٧٦ .

(٥) أحمد خليفة ، مؤتمر التنمية الاجتماعية (مرسى مطروح ١٥ — ١٨ أكتوبر ١٩٦٦) ، وزارة الشئون الاجتماعية ، الادارة العامة للتخطيط ، ص ٢٤ .

(٦) عبدالباسط محمد حسن ، مرجع سبق ذكره ، ص ٩٥

(٧) الجهاز المركزي للتنظيم والادارة : لجنة برنامج القادة الاداريين ، الدعوة الخامسة : مشاكل تخطيط وتنفيذ مشروعات التنمية الاجتماعية ، اعداد محمد جمال الدين نصوحي ومصطفى أبو الفتوح أحمد ، يوليو ١٩٦٧ ، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ص ١٣ .

(8) Peter du Sautory, Community development in Ghana, Oxford University press, 1958, pp. 2-3

(٩) نبيل محمد توفيق السمالوطي ، علم اجتماع البيئة ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ، ص ١٠١

(10) U.N. Community development and National development, U.N. Department of Economic and Social affairs, Newyork, E/C NS/ 379/REV. 1963.

(11) U.N. Economic Bulletin for Asia and the for East, Social development planning, Vol. 14. No.2. Sept. 1963. p. 10.

(12) Op. Cit., p.10.

(13) Price, Harry, Rural reconstruction and development, Frederic A. prager, Newyourk 1967, P. 25.

(١٤) مازال الباحث يتحفظ على أنه ليس هناك تعريف متفق عليه لمصطلح التنمية الاجتماعية .

(١٥) توفيق الشاوي ، قصة البنوك الإسلامية ، القاهرة : المختار الإسلامي ، ١٩٧٩ ، ص ١١ .

(١٦) يوسف القرضاوي « للمال وظيفة اجتماعية » ، مجلة البنوك الإسلامية عدد ١١ (مايو ١٩٨٠) ، ص ٥٦ .

(١٧) شوقي إسماعيل شحاته ، البنوك الإسلامية ، جدة : دار الشروق ، ١٩٧٧ ، ص ٥٥ .

(١٨) تقرير الحلقة العلمية لخبراء التنظيم في البنوك الإسلامية ، مجلة البنوك الإسلامية عدد ٥ (مارس ٧٩) ، ص ٣٩

(١٩) الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ، جزء أول ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٧٧ . ص ٥ .

(٢٠) نفس المرجع ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٢١) أحمد النجار ، عن البنوك الإسلامية : ماذا قالوا ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٩٨٢ ، ص ٩ ، ١٠ .

(٢٢) سيد الهواري ، ما معنى بنك إسلامي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٩ .

(٢٣) هو أحد البنوك الإسلامية بحكم قانون انشائه

(المادة ٣)
(٢٤) المذكرة التفسيرية للقرار الجمهوري بقانون بانشاء هيئة بنك ناصر الاجتماعي .
(٢٥) يقصد الباحث بتعبير و (العقيدة) أحكام الشريعة الإسلامية الغراء تشريعا وتطبيقا .
(٢٦) محمد شوقي الفنجري ، الوجيز في الاقتصاد الإسلامي ، منشورات دار ثقيف للنشر والتأليف ، و . ت ، ص ٣٢ .
(٢٧) نفس المرجع ، ص ٤٠
(٢٨) محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الإسلامي : مفاهيم ومرتكزات ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٨ ، ص ٢١ .

(٢٩) محمد عبدالله العربي ، النظم الإسلامية ح ١ ، القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ، ١٩٦٧ ، ص ١٧٨ .
(٣٠) أحمد النجار ، منهج الصحوة الإسلامية ، القاهرة : دار وهدان ، ١٩٧٧ ، ص ٥٥ ، ٥٦ .
(٣١) سيد الهواري ، الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ، ح ٣ القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٩٨٠ ، ص ٩١ .
(٣٢) يرجى ملاحظة أن ذلك لا يعني كونه بنكا طائفيا ، انما يشير الباحث هنا إلى القانون الذي ينظم عمل البنك وممارساته .
(٣٣) آل عمران : ١٥٩
(٣٤) الموسوعة العلمية للبنوك الإسلامية ، ح ٤ ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٩٨١ ، ص ٣٠ .
(٣٥) النساء : ٥٩
(٣٦) البقرة : ١٧٧
(٣٧) لدراسة مستفيضة عن هذا الموضوع راجع :
محمود الانصاري ، الوظيفة الاجتماعية للادخار ، الكتاب السنوي للتربية الاجتماعية ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٦٥ ، ص ٦٥ — ١٠٧ .
(٣٨) توفيق الشاوي ، قصة البنوك الإسلامية ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤ — ١٨ .
(٣٩) غريب الجمال ، المصارف وبيوت التمويل الإسلامية ، جدة : دار الشروق للنشر والتوزيع ، ١٩٣٨ هـ ، ص ٤٨ .
(٤٠) الدراسة المصرية لاقامة نظام العمل في البنوك الإسلامية المقدمة من وفد مصر إلى مؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي الثالث بجدة ٧٢/٢/٢٩ ، ص ٥١ .
(٤١) توفيق الشاوي ، قصة البنوك الإسلامية ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٥ ، ١٦
(٤٢) يلاحظ الباحث أن معظم الكتابات التي تناولت دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية قد افاضت في توضيح أثر قيام البنك الإسلامي بوظيفة جمع الزكاة وتوزيعها : ومن ثم فقد آثر الباحث الاكتفاء بالاشارة بالنسبة لهذه النقطة .
(٤٣) سيد قطب ، تفسير آيات الربا ، القاهرة : دار الشروق ١٩٧٨ ، ص ٣٤ — ٣٥ .
(٤٤) محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٥ ، ٢٦ .
(٤٥) يوسف القرضاوي ، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية ، بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي ، جدة : المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الإسلامي ، ١٩٨٠ ، ص ٢٢٨ .

★ ★ ★

المراجع

• الدراسة المصرفية لاقامة نظام العمل في البنوك الإسلامية (اقتصادية — شرعية) المقدمة لمؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي الثالث . جدة ٧٢/٢/٩ منظمة المؤتمر الإسلامي .

• تقرير لجنة برنامج القادة الاداريين . الدورة الخامسة .

• الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية (ستة أجزاء) ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية .

• مجموعة دورية مجلة البنوك الإسلامية . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية .

• المذكرات التفسيرية لقوانين انشاء البنوك الإسلامية .

• أحمد خليفة : مؤتمر التنمية الاجتماعية (مرسى مطروح ١٥ — ٦٦/١٠/١٨) : القاهرة : وزراء الشئون الاجتماعية .

• أحمد النجار : عن البنوك الإسلامية ، ماذا قالوا . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية : ١٩٨٢ .

• ـــــ : منهج الصحوة الإسلامية . القاهرة : دار وهدان : ١٩٧٧

• توفيق الشاوي : قصة البنوك الإسلامية . القاهرة : المختار الإسلامي : ١٩٧٩

• سيد قطب : تفسير آيات الربا . القاهرة : دار الشروق : ١٩٧٨

• سيد الهواري : ما معنى بنك إسلامي . القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية : ١٩٨٣ .

• شوقي شحاته : البنوك الإسلامية . جدة : دار الشروق : ١٩٧٧

• عبدالباسط محمد حسن : التنمية الاجتماعية . القاهرة : مكتبة وهبة : ١٩٧٧

• غريب الجمال : المصارف وبيوت التمويل الإسلامية . جدة : دار الشروق ١٣٩٨ هـ

• محمد أحمد صقر : الاقتصاد الإسلامي .. مفاهيم ومرتكزات . القاهرة : دار النهضة العربية : ١٩٧٨ .

• محمد عبدالله العربي : النظم الإسلامية . القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية : ١٩٦٧ .

• محمد شوقي الفنجري : الوجيز في الاقتصاد الإسلامي . الرياض : دار ثقيف : د . ت

• محمود الانصاري : الوظيفة الاجتماعية للادخار . الكتاب السنوي للتربية الاجتماعية . القاهرة : وزارة التربية والتعليم : ١٩٦٥

• مصطفى حجازي : التخلف الاجتماعي . لبنان : معهد الاتحاد العربي : ١٩٧٦ .

• نبيل السمالوطي : علم اجتماع البيئة . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب : ١٩٧٤ .

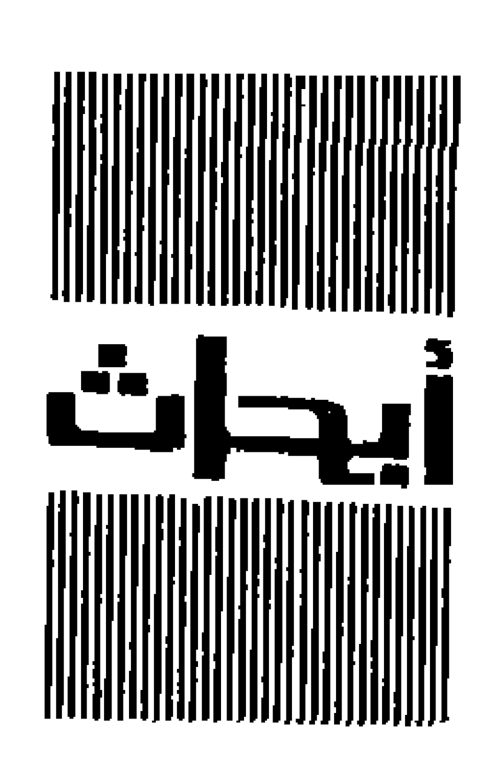
• يوسف القرضاوي : دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية . بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي ، جدة : المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الإسلامي : ١٩٨٠

. Peter du sautory : Community development in Ghana. Oxford Univ Press : A58.

. Price, Hurry : Rura reconstruction and development. Frederic A. Prager : New York : 1983.

. U.N. Community development and National development U.N. departement of Economic and social affairs.
New York : E/C NS/Rev. 1983.

. U.N. Economic Bulletin for Asia and for East. Social development planning : Vol. 14. No. 2. Sept. 1963.



نقد الشعر الحديث
القاعدة والمنهج والواقع الإسلامي

د . أحمد بسام ساعي
المدينة المنورة

« شعر أوْلا شعر » مبدأ ترفعه الأطراف المتنازعة كلها حول-حقيقة الشعر سلاحاً يحاول كل منها أن يسكت به الآخر ، في خصام أزلي ما توقف ولن ينتهي .

ويقف الناقد العاقل ملتزماً الحذر في اصدار أحكامه على أي من الفريقين مادامت المعركة حامية بينهما ، متريثاً حتى تهدأ حدة القتال ، وينأى عنه أذى الأطراف المتنازعة ، فيتقدم جريئاً برأيه غير عابيء بالنتائج .

أما الناقد الأقل تعقلاً فلا يأبه بمثل تلك العواقب الخطيرة التي قد يتساقط شررها على رأسه ، فيقحم نفسه وسط المعمعة ، محاولاً أن يفصل بين الفريقين ويحكم لكل منهما أو عليه من خلال الحقائق التي يفرضها ضميره العلمي ، وأخشى أنني حتى في نقدي التنظيري هذا قد اخترت بسذاجة أن أكون من الفريق الأخير .

إن الموازين التي يمسك بها نقاد الشعر الحديث قد أسقطتها حدّة المعركة من أيديهم ، ثم لم يجرؤوا على التقاطها من جديد ليعيدوا الفرقاء المتنازعين إلى توازنهم الموضوعي ، وغدا النقد أشلّ عاجزاً عن توجيه أحكامه أو حتى ملاحظاته إلى أي من الفرقاء ، ثم لم يلبث أن حل محل هذا النقد الحقيقي نقد مزيف سارع إلى ملء الفراغ الكبير الذي أوجده تراجع الأول ، لقد

حاول أن يمالىء الأطراف على أنواعها ، بتخلّيه عن القاعدة والموضوعية ، حيناً ، أو يمالىء نفسه بأن يقنع اصحابه أنفسهم بأنهم نقاد حقيقيون حيناً آخر وهكذا تضيع القاعدة الموضوعية بين حذر النقد الحقيقي وجموح النقد المزيف .

ولكي يكون الناقد الحقيقي أكثر جرأة في ممارسة نقده تحت هذه الظروف القاسية ، ومن ثم أكثر أطمئنانا إلى النتائج التي يتوصل إليها في هذا النقد ، لابد له من سلاح قاطع يخوض به معركته الخطرة هذه ، ولذا كان لزاما عليه أن يصدر عن منهج يأخذ نفسه به ، منهج يقيه منزلقات النقد المزيف من ناحية ويدفع عنه ، إلى حد ما ، أذى الأطراف المتحاربة من ناحية أخرى ، فهذا المنهج هو السلاح الذي يمكن أن يخرجه من المعركة سالماً ، هذا إذا لم يستطع أن يحقق انتصاراً ولو مؤقتاً فيها .

وصدور الناقد عن الإسلام في هذا المنهج لا يتناقض مع الموضوعية المتوخاة ، فعلى الرغم من أن الإسلام عاطفة وعقل معاً ، روح ومادة ، فإننا لن نعجز في نقد موضوعي حديث يحاول أن يشقّ للمنهج الإسلامي طريقه الصعبة عبر زحمة الجاهليات المحلية والمستوردة ، لن نعجز عن التخلي ، مؤقتاً أو مرحلّياً ، عن الجزء العاطفي من البناء الإسلامي ، أو لنقلْ عن اخضاع هذا الجزء العاطفي للآخر العقلي ، لأن لغة الحضارة الحديثة — على شوهتها — هي لغة العقل ، ولن يفهم أصحاب الأبصار فيها الا بزواياهم الحسية الانسانية القاصرة ، لانهم لا يملكون البصيرة الإسلامية الكفيلة بوضع أيديهم على الجانب الروحي أو العاطفي في الإسلام ليتحسسوه ويؤمنوا بحقيقته ومظاهره .

وإذْ نخضع الجانب العاطفي في الإسلام للآخر العقلي — مرحلّياً — فهذا لا يعني إلغاء الأول لصالح الثاني ، ولكنه محاولة (لعقلنة) كل ما هو قابل لذلك ، فلم تتضارب عاطفة أو روح في الإسلام مرة من المرات مع العقل ، وقد يعجز العقل كثيراً عن اللحاق بهما ، ولكن هذا القصور في العقل لم يظهر أبداً تناقضاً بينه وبين الإسلام ، ان كل ما قدمه العقل الانساني حتى الآن ، وهو الذي يتطور وفقاً لمتوالية حسابية مذهلة لم تعرفها البشرية ابداً قبل القرون الأخيرة ، كان يؤيد أو يؤكد أو يفسر جوانب من الإسلام كانت مجهولة حتى عند معتنقيه ، فجاء العقل ليكشف عن اسرارها ، وأكد حتى علماء الغرب « بقاء الحقائق الثابتة في القرآن الكريم رغم مرور الزمن ، وتغير الحقائق التي وردت في كلّ من الإنجيل والتوراة[1] .

وهذا لا يعني إخضاع الإسلام للعقل ،

فمن صفات العقل القصور ، ومن صفات دين الله الكمال ، والقاصر لا يدرك الكامل ، وعدم إدراك العقل لكل الحقائق الإسلامية راجع إلى قصوره عنها ، ومع ذلك فكل خطوة خطاها العقل الانساني إلى الآن كانت تقترب بأصحاب الأتجاه العقلي من الإسلام ، سواء أوَعَوا هذا أم لا ، ولا يهمنا وعيهم لهذه الحقيقة بقدر ما تهمنا الحقيقة نفسها وهي أن العقل — على قصوره — مع الإسلام دائماً ، أو مع ما يستطيع أن يدركه منه . وستكون وقفتنا ، لهذا السبب ، قاصرة على هذا الجانب وحده ، حتى تخاطب الناس على قدر عقولهم ، فدراستنا ليست للمسلمين وحدهم بل للناس كافة ، على اختلاف مشاربهم .

وإذ يتسلح الناقد بالمنهج واقياً له من المنزلقات الخطرة ، كان على الشعراء ، الذين يكتب لهم أن يكونوا جديرين بهذا الأسم في النهاية ، أن يتخذوا لهم سلاحاً أيضاً يضمن لهم الوقاية من منزلقات فنهّم الصعب من ناحية ، ومن سطوة المنهج الذي اتخذه الناقد سلاحاً له ، من ناحية أخرى ، وبدهيّ أن تكون القاعدة سلاح هؤلاء الشعراء .

وهكذا يقف المنهج في النقد بإزاء القاعدة في الفن . ونستبق المعترضين فنقول : إن القاعدة في الفن لا تعني قتل الابداع ، مثلما كان المنهج في النقد لا يعني تخلي الناقد عن ذاته . فالقاعدة في الأدب والابداع الفني ليست هي القاعدة في العلوم الرياضية ، إنها قاعدة بقدر ما تجد من يشذّ عنها . ويتراوح شذوذ الشعراء عن قواعدهم بين شذوذ الارتباط والأصالة ، وشذوذ التخلي والانخلاع ، وأولى بنا أن نسمي الأول (التفردُ) ونترك للثاني أسمه الجدير به (الشذوذ) .

ولكي يتضح لنا الفرق بين الشذوذ والتفرد ، لابد من التمييز بين القاعدة والعرف . إن الفنون جميعاً لا تكون كذلك الا بعد أن تستقر لها على الزمن أسس تكون بمثابة الإطار الذي يعمل الفنان داخله دون أن يملك الخروج عنه ، فإذا تجرأ على التمرد عليه وكسر طوقه ، تحطم الفن الذي يمارسه ، أو خرج في أحسن الأحوال ، وحين تتيسر له الموهبة الابداعية المتفوقة ، إلى فن جديد لا يمكن أن ينتمي إلى الفن الأول . هذا الاطار الاساسي الذي يلتزم به الفنان دون أن يمتلك الحق بالخروج عنه هو ما نصطلح عليه باسم (القواعد) .

ولكن القاعدة ليست كل شيء في الفن ، وثباتها لا يعني جموده والتخلي عن تطويره وتجدده . ان من حق الفنّان أن يضيف إلى القواعد القديمة أُسُساً جديدة قد تثبت على الزمن إذا امتلكت عناصر الاستمرار — وهي صفة ليست سهلة المنال

ـــ فتتحول إلى قواعد أخرى تنضم إلى القواعد القديمة للفن ـــ التي بدأت البداية نفسها من قبل ـــ ومن حق الفنان أيضاً أن يطوّر القاعدة القديمة أو يعدّل فيها من غير أن يكون له الحق في الغائها وإحلال قاعدة جديدة محلها ، وإلا تغيرت طبيعة الفن النوعية وانقلب إلى فن آخر ، إنه تغيّر في « جنس » الفن يحوّله إلى جنس آخر مختلف .

وإلى جانب القاعدة ، تتراكم في الفن على السنين ألوان من الاضافات والتزيينات والتحسينات لا تأخذ شكل قاعدة لأنها لا تتصل بالجوهر ، والتخلّي عنها أو تغييرها لا يؤدي إلى تغير « جنسيّ » في الفن ، ولذا لا تكون لها أهمية الأولى ، وهذا ما نصطلح عليه باسم (الأعراف) .

ان للفنان أن « يطور » القاعدة وأن يضيف قواعد جديدة ، وأن يغير العرف[٢] وأن يضيف أعرافاً جديدة ، فإذا تطاول على القاعدة فغيّرها أو ألغاها عُدّ عمله هذا « شذوذاً » وهو ساقط في حسابات الفن والابداع ، وإن اضاف إليها أو « طوّرها » وأضاف إلى الأعراف أو « غيرها » كان عمله « تفرّداً » وهو أمر لابد منه للفنان العبقري المبدع ، فاستمرار حياة أي فن وتجدده رهن بتوفّر فنانين يملكون موهبة التفرّد هذه ، لأنهم وحدهم القادرون على الاضافة إليه ومنحه الهواء المتجدد الضروري لاستمرار حياته .

هذه التعريفات للقاعدة والعرف ، وللشذوذ والتفرد ، تنتهي بنا إلى وضع تعريف لمعنى « الأصالة » أو « الشخصية » في الفن . فلكل فن شخصيته التاريخية ، بل إن لكل فن شخصيته الاقليمية ، إن للموسيقى شخصية عالمية تحددها أسس عامة تشترك فيها كل موسيقى العالم منذ بداية التاريخ ، ولكن تظل هناك أسس خاصة تتفرّد بها شخصية الموسيقى الهندية عن شخصية الموسيقى العربية عن شخصية الموسيقى الافريقية ، وهكذا . ولا يملك أحد أن يجرّد أي فنّ من شخصيته التاريخية والاقليمية تجريداً كاملاً ، والشخصية من « الشخص » والشخص هو الذات التي كونها الحاضر المتحول إلى ماضٍ ، فكل لحظة حاضرة ستكون مع اللحظة التالية مجرد لحظة مضت ، وما الشخص الا مجموع لحظات متحولة تتراكم لتكون منها الساعات فالأيام فالسنون ، إنه إذن مجموع الماضي ـــ الذي كان حاضراً ـــ والحاضر ـــ الذي ما يفتأ يتحول إلى ماضٍ ـــ إنه باختصار : الماضي والحاضر معاً ، واذن فالأصالة أو الحفاظ على الشخصية يعنيان الحفاظ على محور الماضي ـــ الحاضر ـــ الذي ينتظم كل الموجودات ، وعندما يهمّ أحدنا بفصل الماضي عن الحاضر فكأنه يريد فصل بعض الشخص عن بعضه الآخر ، أي قتله . وفصْل حاضر الفن عن ماضيه يعني القضاء على أصالته أو شخصيته ، أي القضاء على وحدة عضويته ، أي القضاء عليه .

والخلط كبير بين الأصالة والتقليد ، أي بين الحفاظ على الشخصية وجمود هذه الشخصية ، وكذلك بين تطورها وتغيرها . « فالثبات » الذي يتهم به بعضهم[٣] المسلمين هو الجمود عنده ، بينما هو الحفاظ على الشخصية عند المسلمين ، و « التحول » الذي يريدونه لهم هو « التغيّر » أي الانعتاق من الشخصية ، بينما يريده المسلمون « تطوّراً » لا يلغي شخصيتهم أو يقضي عليها ، إن الإسلام لا يدعو إلى « الجمود » بل إلى « الثبات » ولا يقبل « التحول » أو « التغير » ولكنه يدعو إلى « التطور » أو « التجدد » ، والمسلمون الذين « ثبتوا » على الإسلام حققوا أكبر حضارة عرفتها البشرية على الاطلاق حتى ذلك الحين ، وحين « تخلّوا » عنه في جانب و « جمدوا » على نصوصه ، دون محاولة اسقاطها على العصر واستخراج احكام جديدة تستوعب حياتهم المتغيرة من جانب آخر ، تراجعوا تراجعاً حضارياً مريعاً جعل منهم الآن — وهم يعيشون العصر الذي دعوه بعصر النهضة — في مؤخرة الأمم . لقد سقطوا سقوطاً حضاريّاً مزدوجاً ، إنه سقوط في الجمود « حين أهملوا إعمال العقل ، وسقوط في التخلي » حين تخلوا عن أركان الإسلام ومبادئه الأساسية إلى غيرها . ان انصرافهم عن العقل .. خلافاً لروح الإسلام — أوقعهم في الجمود والتأخر ، في الوقت الذي لم يثبتوا فيه على ما يجب أن يثبتوا عليه من مبادىء الإسلام ، وكان جديراً بهم أن يعتزّوا على الغربيين بالعقل الذي كشف به هؤلاء أسرار الدنيا دون أسرار الدين ، على حين كشف المسلمون به بعض أسرار الدين دون أسرار الدنيا ، رغم أنهم قادرون ، بل مدعوون دينياً ، إلى أن يكشفوا به كل ما يطيقون كشفه من أسرار الدين والدنيا — « قل سيروا في الأرض .. » أوَ لم يروا .. أفلا ينظرون .. أو لم يتفكروا .. » إن الحديث الشريف الذي ينطلق منه هؤلاء في اتهام المسلمين بالجمود « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » لا يعني الجمود — كما أرادوا ان يزيفوا — بل يعني الثبات ، وأولئك الذين حققوا الابداع في التاريخ الإسلامي ليسوا هم الذين خرجوا عن خط الإسلام والسنة — كما يذهبون — من رافضة وباطنية ومتزندقة وملاحدة ، بل هم الذين ثاروا على الجمود وأصروا على الثبات ، ورفضوا التحول ونادوا بالتطور ، وإن الحدود لدقيقة بين جناحي كل طرف ، وكثيراً ما انزلق بعضهم من شرف الثبات إلى درْك الجمود ، ومن قمة التطور إلى حضيض التحول ، وهو منزلق شيطاني كثيراً ما يعترض العلماء ، ولكن معظمهم ينجو منه بما رزقه الله من بصيرة هي فضل من الله على المؤمن العالم وتجلّة له وتشريف لقدره ، مصداقاً لقوله تعالى ﴿ **انما يخشى الله من عباده العلماء** ﴾ . واذن فالثبات الذي

يدعونا إليه الرسول ﷺ هو الذي حول المسلمين ، ومعهم العالم الذي فتحوه ، من الجهل إلى النور ، وجعل الخط البياني لحضارتهم يتصاعد ما تمسكوا به وينحدر ما تخلّوا عنه ، ولئن دعانا حديثه السابق إلى الثبات فلقد دعانا حديثه الآخر — الذي يتجاهل وجوده المغرضون — إلى التطوّر والتجدد والكشف : « من سنّ سنّةً فله أجرها وأجر من عَمل بها إلى يوم القيامة .. »

هذه التعريفات كان لابد منها قبل الدخول في دراسة القاعدة والمنهج ومصادرهما ، وواقعهما ومدى ارتباطه بالواقع الإسلامي المعيشي .

مصادر القاعدة والمنهج

كيف يصل الشاعر إلى القاعدة وما مصادرها ؟ وكيف يضع الناقد منهجه بازاء تلك القاعدة ، وما مصادر هذا المنهج ؟

إن التراث حو المحطّ الأول لأنظار الشاعر حين يريد أن يستند إلى القاعدة . فالإرث الشعري الذي يمتد إلى أكثر من خمسة عشر قرنا في التاريخ أضحى راسخاً في وجدان الشاعر ، وكذلك في وجدان المتذوق الذي يبدع له قصائده ، وإذا تجاهل الشاعر هذه الحقيقة انقطعت الصلة بينه وبين المتذوق ، أو ضعفت على الأقل ، تبعاً لمقدار تجاهل الشاعر للتراث أو اهتمامه به وهو يمارس القاعدة . وهذا التراث هو الجذور التي تغذي الواقع وتمنحه الروح ، إذا كان الحاضر يمنحه الجدة والشباب ، وذلك يعني أن البيئة تشارك ايضاً في وضع القاعدة أو بالأحرى في إخراجها بصياغتها الجديدة ، فالتطوير الذي يصيب القاعدة ، والتغيير الذي يصيب العرف ، ثم الاضافات الجديدة عليهما ، لابد أن تكون جميعاً انعكاساً لرغبات البيئة الحاضرة وإرادتها في التغيير ، وهي ارادة مستمرة التطور تبعاً لتطور المجتمع ذاته ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وعَقَدياً . والشاعر يستجيب تلقائياً لهذه الارادة استجابة غير شعورية على الأغلب ، لانه جزء منها أيضاً ، من غير أن ينسى طبيعة الشعر التاريخية والاقليمية ، فالفن الشعري نفسه ، بغض النظر عن الجانب التراثي منه ، مصدر هام آخر من مصادر الشاعر ، ولابد أن يحافظ على شخصية هذا الفن حين يستجيب إلى رغبات البيئة في التجديد ، وإلّا انزلق إلى مهاوٍ لا علاقة لها بفن الشعر .

وعلى ذلك يحتل التفرّد المكانة الأهم بين مصادر القاعدة عند الشاعر ، فالتفرد أولاً ، وحسن تمييز الشاعر له من الشذوذ ثانياً ، يمنحان الشاعر الجدارة بحمل هذا الأسم ، والشاعر الذي يفقد مصدر التفرد ، فيظهر عاجزاً عن تطوير القاعدة أو تغيير العرف أو اضافة الجديد عليهما ، لن يكون على

الأغلب الا نسخة مكررة من نسخ كثيرة سبقته من الشعراء ، ولن يكون دوره في حركة تطور الشعر وتناميه حقيقياً ، بل سيظل على هامش هذه الحركة ، يسير موازياً لها دون أن يكون له القدرة الفاعلة على دفعها إلى الأمام أو تغيير اتجاهها نحو الأفضل .

أما المنهج فمصادر الناقد فيه تكاد لا تختلف عن مصادر الشاعر في القاعدة . فحقائق الفن ، وطبيعته ، ومقوماته التراثية المتنامية ، المتطورة مع تطور البيئة ، وتغير الواقع المحيط ، ومدى استجابة الشعر لهذا الواقع ، كل ذلك يشكل المصادر الاساسية للناقد في سبيل استخلاص منهجه . ولكن ما نشدد عليه هنا بشكل خاص هو اهتمام الناقد بالبحث عن « التوافق » بين الفن والبيئة ، ولا نقول « التطابق » بينهما ، إذ ليس المطلوب من الفن عامة والشعر خاصة ان يتطابق مع البيئة ، بحيث يشبهها في مرضها وعافيتها ، وضياعها وهداها ، وإيجابياتها وسلبياتها ، ولكنه على العكس ، مطالب بأن يلبّي حاجات البيئة فيشبعها ، فيكون منه الدواء في مرضها ، والهدى في ضياعها ، والدفء في قرّها ، والبرد في حرها ، والشبع في جوعها ، والري في ظمئها ، ومن حق الناقد أن يحاسب الشاعر حساباً عسيراً حين يسقط ـــ وهو الطبيب ـــ في أمراض البيئة ، فيضيف إلى المرضى مريضاً جديداً ، بدلاً من أن يكون له دور الريادة والكشف ، والبحث عن الأمل في متاهة الضياع ، وعن النور في ظلام الفساد والانهيار الحضاري .

واقع القاعدة :

ولكي نصل إلى وضع خطوط عريضة لطموحات المنهج في نقد الشعر الحديث عامة والشعر الإسلامي خاصة ، واظهار الفرق من خلال ذلك بين المنهجين ، يحسن بنا ان نتلمس واقع القاعدة في كليهما ، لندرك مثالب هذا الواقع ونقاط ضعفه ، ونتبين مزاياه ومظاهر عافيته ، فنحلل كلّا من المثالب والمزايا تحليلاً يضع ايدينا على الداء والدواء معاً .

إن الشعر العربي المعاصر ، ولا نقول الحديث لأن المعاصرة تشمل المقلد والمجدد فمؤداها زمني ، أما الحداثة فلا تشمل الا المجدد فمؤدّاها فني ، هذا الشعر يسوده اتجاهان خطيران كل يشد بالشعر إلى الجانب المعاكس : الأول اتجاه يكرّس القاعدة ويرى في تطويرها أو إغنائها أو الإضافة إليها خروجاً نهائياً على الفن ، والثاني : اتجاه يدعو إلى تحطيم كل شيء ، القاعدة والعرف ، والفن كله ، وإحلال فن جديد مكانه يأخذ الأسم القديم .

إن الاتجاهين كليهما يسقطان في دوامة الخلط بين القاعدة والعرف ، وهي دوامة لا

تسمح للمغلوب على أمره في تيارها الشديد بأن ينظر إلى الأمور بتوازن وتعقل .

فالاتجاه الأول الذي يدعو إلى تكريس القاعدة ، ثم لا يميز في ذلك بين قاعدة وعرف ، يخلط بين الأصالة والجمود ، فهو يتحدث عن الأصالة ويعني التقليد ، وشتان ما بين الأصالة والتقليد ، الأصالة في الشعر هي الحركة ، والتقليد هو الجمود ، الأصالة الحياة ، والتقليد الموت ، ومن أصحاب هذا الاتجاه من ينظر إلى التقليد من زاوية ضيقة جداً بحيث يغفل عن حقيقته المموهة في كثير من مظاهره التي لا تتجه إلى التراث بل إلى منابع أخرى تقلدها ، فيظن أنها التجديد .

وهنا يجدر بنا الوقوف عند مظاهر التقليد المختلفة في الشعر العربي المعاصر ، وإلقاء الضوء على حقيقتها للدلالة على أنها ، رغم تنوّعها وتعدد مصادرها ، ليست سوى ألوان من التقليد .

إن الفاصل الذي يفصل بيت المقلِّد والمقلَّد يمكن أن يكون زمانياً ، أو مكانياً ، أو زمانياً ومكانياً معاً ، أو لا شيء على الاطلاق .

فحين يقلّد عربي الآن امرأ القيس أو أحمد شوقي ، فالفاصل بين الطرفين زماني ، وهو بعيد في الأول ، قريب في الثاني ، وحين يقلد هذا العربي شيكسبير فالفاصل بين الطرفين مكاني وزماني معاً ، وحين يقلد شاعراً أوروبياً معاصراً مثل آراغون أو لوركا أو عزراباوند أو أودن يكون الفاصل مكانياً فحسب . ولكن حين يقلد هذا الشاعر العربي نزار قباني أو البياتي أو حجازي أو درويش فلا فواصل زمانية أو مكانية بين الطرفين على الأطلاق ، إلا أن نقول إن المقلَّد لابد أن يسبق المقلِّد — بكسر اللام — ولو بزمن بسيط والقياس هنا ليس بين الشاعرين بل بين الشعرين ، إذ لابد أن يسبق شعرُ الأول شعرَ الثاني حتى يتمكن هذا الأخير من تقليده . هذه الأنواع المتعددة من الفواصل الزمانية والمكانية حتى الشخصية ، لا يمكن أن تخرج في حقيقتها عن مجرّد التقليد .

وهكذا يتوزّع شعراؤنا المعاصرون بين ألوان من التقليد . واتجاه التقليد الزماني هو وحده المتهم غالباً لدى نقادنا ، لأنه أوضح أنواع التقليد ، وإذا اعترفوا لبعض أعلامه ببعض التجديد ، كشوقي وحافظ وبدوي الجبل ومحمد العيد ونور الدين صمّود والجواهري والعطار ، فإنهم يصرون على أنهم بالدرجة الأولى « مقلّدون » والمقصود طبعاً تقليدهم للقدماء من الشعراء العرب .

إن معظم الشعراء العرب المعاصرين

يسقطون في نوع أو أكثر من أنواع التقليد .
فالشعراء الرومانسيون الذين أبدعوا في الثلث الأول من القرن العشرين عشرات الدواوين ، ولاسيما جماعة ابلو ومدرسة الديوان والمدرسة المهجرية ثم من سار في ركبهم من الشعراء ، كانوا — في الجانب الذي ارتأى النقاد أنه الجانب الجديد في شعرهم — مقلدين للغرب ، الغرب الرومانسي ، أي أن المسافة التي تفصلهم عن أولئك الذين يقلدونهم مكانيّة بعيدة ، هي المسافة بين الشرق والغرب ، وزمانية قريبة ، وهي المسافة بينهم وبين ظهور المدرسة الرومانسية في فرنسا في نهايات الربع الأول من القرن التاسع عشر ، إنها إذن مسافتان : زمانية ومكانية ، على حين كانت مسافة واحدة مكانية عند

الشعراء الذين التفتوا إلى القدماء من العرب ، وشر التقليد ما فصل فيه بين الطرفين المقلد والمقلد أكبر عدد من المسافات وأوسعها . وإذا كانت المسافة الزمانية بين رومانسيّي الغرب ورومانسيّينا قريبة لا تتجاوز القرن فالمسافة بين الشرق والغرب بعيدة جداً ، وهي ليست مجرد آلاف الكيلو مترات ، بل مسافة حضارية وفكرية وعَقَدية واجتماعية وثقافية مما لا يمكن تقديره بأية وحدة قياسية ، زمانية أو مكانية ، إنها أبعد المسافات على الاطلاق ، ومع ذلك تبدو غير واضحة لمعظم نقادنا فلم يدخلوها بين أنواع التقليد ، بل على العكس ، عدّوها مظهر التجديد الأول في الشعر العربي . إنهم في سعيهم الشقيّ المضني بحثاً عن روائع التجديد في الشعر العربي المعاصر وجدوا في هذه الملامح الجديدة على شعرنا مالم يعهدوه فيه من قبل ، فتغافلوا عن أصلها وحقيقة اتصالها بالغرب ، ومنحوها صفة التجديد التي كانوا يسعون لاكتشافها فيه .

ولكن هذه المسافة البعيدة لم تكن لتتضح كثيراً في إبداع الرومانسيين العرب ، ذلك لأن رومانسية الغرب في حقيقتها ترجع في كثير من معالمها الفنية إلى أصول عربية ، وما الخطابية ، والغنائية ، والإغراق في الذات ، وجموح الخيال ، والإسراف في المبالغات ، والتهالك في الحب ، والانطلاق في العواطف ، والالتحام بالطبيعة ، وامتزاجها بالمرأة ، والانصراف إلى تحقيق أكبر قدر من الموسيقى اللغوية في الشعر ، ليس هذا كله الا بعض خصائص الشعر العربي التي يذهب كثيرون إلى أنها انتقلت إلى الغرب عن طريق الاندلس والحروب الصليبية ، وكان لشعراء التروبا دور الأثر الكبير في هذا التواصل . ونحن لا نصرّ على تأييد هذا الزعم ، فلا قيمة له في هذه النقطة من البحث ، ولكن الشيء المؤكد هو أن الرومانسية الغربية تلتقي مع الرومانسية العربية ، القديمة والحديثة ، في كل ذلك ، وان كانت في الحديثة أظهر منها في القديمة ، فليست مظاهر الرومانسية العربية الحديثة في حقيقتها الا تجسيماً — قد يصل إلى مرحلة

« الكاريكاتورية » أحياناً ــ لمظاهر الرومانسية العربية القديمة ، نقول هذا مع احتفاظنا بحق رفض إسقاط هذا المصطلح الفردي « رومانسية » على أي اتجاه فني عربي أصيل ، ولكننا لا نمتلك إلى الآن ، للأسف ، المصطلح العربي البديل ، والقادر على القيام بمضمون المصطلح الغربي عندما نطبقه على الشعر العربي . ومع ذلك فالمصطلح الغربي جدير بالابداعات العربية التي تخلت عن اصالتها ، والتي ارتضى اصحابها لأنفسهم حقاً أن يذوبوا في الاتجاه الرومانسي الغربي كما رسمه رومانسيو الغرب لانفسهم .

إن الشاعر العربي حين يتخلى عن قيمه الإسلامية ، بل العربية حدّاً أدنى ، فيستسلم إلى بأس تنكره مُثُل مجتمعه ، وإلى حبّ يعصف بكل مقومّات كرامته ، وإلى عاطفة تذهب برباطة جأشه ، وإلى خيال يجرده من واقعه ، وإلى انكماش يغلق عليه الحياة ، واعتزال للناس يمنعه من أداء دوره المسؤول فيهم ، هذا الشاعر لا يعود جديراً بالمصطلح العربي الذي نسعى للوصول إليه ، وبإمكانه أن يهنأ في ظل المصطلح الغربي ، مادام قد رضي لنفسه أن يستظل بظل تعاليم الغرب ويستسلم لهمومه ويحمل أمراضه . لقد رضي بإحلال القاعدة الغربية محل القاعدة العربية فذهب بالجذور الأخلاقية التي نبت فيها ، ورضي منها بما صدّره إليه الغرب من أدواء وانحرافات ما يزال يشكو البطنة منها . ومع ذلك فإن أعتى سدنة الرومانسية العربية ، من أبي القاسم الشابي إلى الزهاوي إلى العقاد إلى أحمد زكي « أبو شادي » إلى خليل مطران إلى علي محمود طه إلى جبران إلى شعراء المهجر جميعاً ، لم يسقطوا في شباك الرومانسية الغربية هذا السقوط الاستسلامي الكامل الذي يخلعهم من جذورهم ويَنميهم إلى الغرب .

إن الرومانسية العربية ومعها اولئك الذين انتفعوا بالصورة الرمزية الغربية وباللفظة الرمزية ، وكذلك الواقعيون على مختلف اتجاهاتهم ، وأصحاب المدرسة الاليوتية الحديثة ، يظلون أكثر اعتدالاً وانسجاماً مع أنفسهم ومع التاريخ والبيئة والمسافة والحضارة من أصحاب ما سُمّي بالقصيدة الحديثة أو الكلية .

ومن المؤسف ان نجد حتى في النخبة المثقفة من يخلط إلى الآن بين حركة التجديد الشعري المتزنة التي ترسّمت عندنا خطا الشاعر الانجليزي ت . س اليوت في أواخر النصف الأول من هذا القرن العشرين ، وحركة القصيدة الحديثة التي يتزعمها بل يقوم بها بضعة سوريين ولبنانيين من مؤسسي مجلة « شعر » وعلى رأسهم ادونيس ويوسف الخال وأنسي الحاج .

لقد كانت الحركة الأولى ــ ولاسيما بعد نضجها وتراجع أصحابها عن كثير من تطرّفهم الذي بدأوا حركتهم به ــ كانت اخصب ما عرفه الشعر العربي إلى الآن من تزاوج بينه وبين الشعر الغربي ، فقد كان اليوت أبا الشعر الحديث في الغرب ، ثم ابا الشعر الحديث في الشرق . فاقتدى بتجديده أكثر شعوب أوروبا وآسيا ، على اختلاف في درجات تمثلهم له أو تخليهم عن شخصياتهم وأصالتهم ، وكانت اشعار السياب والملائكة والبياتي وشوقي البغدادي ونزار قباني وأحمد عبدالمعطي حجازي وصلاح عبدالصبور في أواخر الاربعينات واوائل الخمسينات من القرن العشرين الصدمة الأولى التي تلقاها اصحاب الاتجاه التقليدي الأول والتقليد الزماني . ومما شدد من وطأة هذه الهجمة أنها جاءت غالباً على أيدي الاشتراكيين ، مما أعطاها صبغاً أحمر نبذتها به الاتجاهات الأخرى ، ولو قدّر لها أن تأتي على أيدي أناس أقل خروجاً عن خط الأمة ، وأكثر تمسكاً بمقوماتها الروحية والخلقية ، لكانت حققت نجاحاً أكبر بكثير . ومع ذلك تنبّه أصحابها بعد بداية الحركة بقليل إلى تطرفهم ، وإلى الأثر الهدام الذي يمكن أن تتركه حركتهم إذا اطلقت الحبل على غاربه ، فتتراجع نازك الملائكة ــ وهي أقلّ المجددين يساريّةً ــ عن خطواتها التجديدية العروضية ، ويتراجع بعدها السيّاب عن ماركسيته ، ومعها عن كثير من جوانب تطرفّه الشعري . وربما كان تراجع هؤلاء جميعاً مرتبطاً بتراجع استاذهم الأول « اليوت » وارتداده عن ثورته الفنية ، وتمرّده على الكنيسة ، إلى كاثوليكي متعصب ، ومتمسّك من جديد بمعظم المقومات الفنية القديمة للشعر الانجليزي .

ولكن الحركة ، حتى قبل أن يتخلى أصحابها عن تطرّفهم الفني ، يمكن أن يقال عنها إنها حركة يغلب عليها الاتزان والعقل . فلشعرها عروضه الجديد القائم على التفعيلة أو التفعيلتين ، وهو لا يختلف في هذا كثيراً عن الشعر العربي الخليلي ، بل ربما لا يختلف عنه أبداً ، كما اثبتنا في غير هذا البحث[4] . فالشعر الخليلي ، في اختلاف اطوال البحر الواحد بين تام ومجزوء ومشطور ومنهوك لم يكن عدد تفعيلاته ثابتاً ضمن البحر الواحد ، والأمر هو نفسه في الشعر الحديث ، ولكن على مستوى القصيدة الواحدة بدلا من البحر ، فالشاعر يستعين بمختلف الأطوال المعروفة للبحر وما يقرب من هذه الأطوال ضمن القصيدة الواحدة ، ثم أن الشاعر يضطر في البحور الممزوجة خاصة إلى الالتزام بأكثر من تفعيلة واحدة في هذا النوع من الشعر مما يجعله جديراً بأسم « شعر التفعيلتين » بدلا من « شعر التفعيلة » إذا قبلنا هذا الاسم الأخير له ، ونحن نرفضه ، بل نرفض كل الاسماء التي لم تر فيه الا مجرد العروض ، ومنها الشعر الحر ،

والشعر المنطلق ، والشعر الابيض .. الخ . ولهذه الحركة ايضاً لغتها الشعرية المفهومة ، على غموضها ، فهو غموض لا يتحول إلى إبهام واستغلاق ، وقد قدمت للغة العربية كثيراً من الألفاظ الجديدة ، وأحيت الفاظاً أخرى ميتة تحتاج إليها لغة العصر ، ومنح اصحابها العربية اساليبهم الجديدة الموافقة للحضارة ، في بساطتها وواقعيتها وتخليها عن الصياغات التقليدية البعيدة عن الإيقاع العصري ، وهي أساليب قد تتشابه عند بعض الشعراء حتى تكاد تتحد . ولكن بعض الأقلام المبدعة المتفوقة استطاعت أن تكون لها مدارسها الاسلوبية المميّزة التي انضوى تحتها شعراء لاحقون كثيرون كأقلام صلاح عبدالصبور ونزار قباني ومحمود درويش والسياب وشاذل طاقة . وهذه اللغة الجديدة كانت تلتقي غالبا مع النزعة الخيالية مستفيدة من الاتجاه الرمزي الغربي ليكون من لقائهما صور شعرية متفوقة جديدة المنبع ، جديدة التأثير ، جديدة الاتجاه الفني .

أما الحركة الثانية ، حركة القصيدة الحديثة أو الكلية أو التجريدية أو التشكيلية أو الكونية ــ وقد كثرت اسماؤها من غير ان تصل إلى مدلول نهائي ــ فهي حركة تهدم كل شيء من أجل أن لا تصل إلى شيء ، تهدم الفكر واللغة والخيال والوزن والموسيقى ، وتفلسف هذا الهدم فلسفة غير عقلية . ومهما قرأنا مسوغات اصحابها لهذا الهدم الذي مارسوه على الشعر ، فلن نصل منهم إلى شيء يمكن ان نمسكه بأيدينا : مجرد ألاعيب لفظية تستخدم الفاظاً عليها مسوح الفلسفة ، ولم تستخدم استخداما فلسفياً بالمعنى العقلي للفلسفة ، وكثير منها صيغ مصدراً صناعياً دون حاجة إلى المصدرية ، أو حوفظ على لاتينيته رغم وجود بديل عربي له ، أو اشتق من غير قياس أو بني على غير القاعدة العربية(٥) .

وليست هذه اللغة من عندهم ، شأنها شأن الدعوة نفسها ، فأدونيس وأنسي الحاج ويوسف الخال وهنري صعب وابوشقرا من أصحاب هذه المدرسة ودعاتها أخذوا المذهب كما هو من أعلام الشعر الفرنسي المعاصر وعلى رأسهم ملارميه وسان جون بيرس ، ولاسيما حينما نال هذا الاخير جائزة نوبل عام ١٩٦٠ م ودرست شعره كاتبة فرنسية شابة اسمها سوزان برنار في رسالة للدكتوراه بعنوان «قصيدة النثر» درست فيها هذا الفن منذ بودلير إلى سان جون بيرس ، وأخذ منها هذا الأخير معظم اهتمامها في الدراسة ، وكل ما كتبه النقاد العرب بعد ذلك في الدعوة إلى قصيدة النثر أو القصيدة الحديثة أو التقنين لها ، اعتمد حتى في لغته والفاظه ، وبشكل حَر فيٌّ أحياناً ، على كتاب سوزان برنار المذكور(٦) .

إن مجمل حركتهم يختصر بكلمتين اثنتين : قتل القاعدة ، والقاعدة هنا تشمل

كل جانب من الشعر : القاعدة اللغوية ، والنحوية ، والبلاغية ، والخيالية ، والعروضية والموسيقية ، وأولاً واخيراً القاعدة الفكريّة . وهكذا يخلو عملهم — قصيدتهم — من الموضوع . ويدافعون عن هذه الحقيقة بقولهم إن القصيدة نفسها هي موضوع القصيدة — هكذا بلغتهم الفلسفية المتناقضة بشكل صارخ ، والتي لا تستند إلى أي اساس منطقي أو عقلي ، كقولنا تماماً : إن أحمد هو روح أحمد — وهكذا أيضاً تخلو القصيدة من أية فكرة ، انهم لا يعترفون بهذا الشيء البغيض الذي اسمه (الفكر) لذلك فهم حريصون على أن لا تطفو أية فكرة في قصيدتهم على السطح فغاية القصيدة ليست فكرية بل « لغوية » .

فإذا جئت إلى اللغة واجهتك كتل من « الملصقات » ألصقت فيها الألفاظ بشكل عشوائي لا يقوم في كثير من الأحيان ، على قاعدة لغوية أو نحوية منطقية ، فإذا انتظمتها قاعدة كانت مجرد هلوسة صوتية لا يمكن أن تؤدي إلى معنى .

وقد يختلف اثنان حول جدوى هذه « الهلوسة » اللغوية فيقول المدافع : إنها تفجّر في نفوسنا مالم تكشف عنه اللغة التقليدية بقواعدها وأعرافها السقيمة ، وتصل إلى مالا تصل إليه من أعماق في دخائلنا ، فتوحي لنا ، بعلاقاتها الجديدة ، إيحاءات غريبة قد تكون غامضة وغير مفهومة — بالمعنى التقليدي لكلمة « مفهومة » — ولكنها إيحاءات جديدة ومختلفة عن كل ما اثارته وتثيره اللغة القديمة من ايحاءات . ويقول الرافض : ان هذه اللغة — إذا سميناها لغة حقاً ، وهي لم تعد تملك مقومات اللغة — وظيفتها الاساسية قتل الموضوع والفكر في الشعر ، وهو أمر لا يمكن أن يراد منه الخير للمجتمع ، لأنه يحوّل الشعر عن وظيفته البانية الفاعلة ويتركه من غير أدنى وظيفة . وهكذا يختفي دور الشعر من المعركة التربوية والحضارية رغم أنه أعزّ ما ملكه وما يملكه العرب من فنون .

قد يختلف الاثنان والثلاثة على هذا ، فللباطل ألسنة كثيرة متلونة ، وللحق لسان واحد لا يتغير ، وكم من قوة ساطعة للحق وقفت مخذولة أمام بهتان الباطل البراق ، ولذلك نفضل أن نتجنب مثل هذا النقاش الذي يمكن للباطل أن يُداوِر ويخادع فيه بلغته المتفلسفة المداهنة ، ونذهب إلى حل أسهل علينا وأيسر ، وهو أن نبحث عن سر هذه اللغة عند الداعين إليها أنفسهم ، بل عند من يتولى الريادة فيها ، فإذا كشفوا لنا عن بغيتهم منها أراحونا من عناء البحث والنقاش ، واقناع من لا يريد أن يقتنع ، والاصطدام معه في سبيل دفعه إلى فهم مالا يرغب أن يفهمه . إن المسألة تشبه اختلاف طبيبين على دواء لم يجرباه في أحد من المرضى

بعد ، وهما لا يملكان إلّا أن يقرآ على غلافه عناوين المواد التي ركب منها ونسبتها فيه ، ثم لا يعرفان ماذا يمكن أن ينتج عن تفاعل هذه المواد ، بتلك النسب التي حددها الصانع ، من تأثيرات في المريض الذي سيتناول الدواء . ولكي يريحا نفسيهما من عناء البحث والتجريب والمناقشة اتجها إلى صانع الدواء نفسه يسألانه عن تأثير الدواء ، فقال : هذا الدواء صنعته خصيصاً للقتل ، بإمكانكما استعماله مع مريض يئس من حياته ويئستم من شفائه ففضلتم له الموت . هو إذن سم في شكل دواء . وأدونيس رائد هذه الحركة اليوم في سورية ولبنان ـــ وهي أصلاً لم تكد تتجاوز هذين البلدين خلا

بعض التلامذة الصغار لها في العراق ، وواحد أو اثنين في مصر ، وهم لم يصلوا ابداً ، في أكثر نماذجهم تطرّفاً ، إلى ما جمح إليه الرواد في البلدين المذكورين ـــ أدونيس هذا يصرّح في مواضع من كتبه[7] ومقالاته بأنه يريد أن يحطم بهذه اللغة الجديدة كل احترام لدينا للغتنا ، مادامت هذه اللغة شبه مقدسة عندنا بمحافظتنا على قواعدها الصارمة ، وبأنه إذا استطاع تحطيم قدسية اللغة في نفوسنا أوجد في داخلنا شرخاً خطيراً يستطيع أن يعبر من خلاله ليحطم فينا كل احترام للمقدسات والعقائد والمثل والأخلاق ، وليلغي من نفوسنا كل تورّع عن المحرّمات والمحظورات .

ويكرّر أدونيس هذا المعنى دون أن يخشى رقيباً ، فالاقلام التي تطوعت لخدمة افكاره والدعوة لمذهبه كثيرة وكافية لتسويغ كل شيء ، مادامت تملك اللغة المتفلسفة المداهنة التي تستطيع أن تدعّي أن النهار ليل وأن الليل نهار ، ثم تنصرف بفذلكتها وتلاعبها وتفيهقها لإقناعنا بأن ما ذهبت إليه هو الصحيح ولا صحيح غيره . وهكذا أوجدت هذه الحركة كتّاباً ذوي نحل وأهواء شتى اتفقوا ـــ رغم اختلاف مراميهم ومصالحهم ـــ على تسويغ الدواء ـــ السم للمريض ، وإيهامه بأن شفاءه ـــ ليس موته ـــ سيتحقق عليه .

وأدونيس يختتم دعوته هذه لإلغاء اللغة والمقدسات والمحرمات بدعوة صريحة في كتابه « الثابت والمتحول » للثورة على الله ـــ تعالى الله من خلال ممارسة الشاعر والمبدع لمطلق حريته في الابداع الفني واستخلاصه لهذه الحرية من خالقه التي « اغتصبها » منه « من هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه ، مبدأ العالم القديم . بتعبير آخر لا يمكن الارتفاع إلى مستوى الله الا بأن نهدم صورة العالم الراهن ، وقتلُ الله نفسه ، مبدأ هذه الصورة ، هو الذي يسمح لنا بخلق عالم آخر ، ذلك أن الانسان لا يقدر أن يخلق إلا إذا كانت له سلطته الكاملة ، ولا تكون له هذه السلطة إلا إذا قتل الكائن الذي سلبه إياها ، أعني الله . وبهذا المعنى نفهم

كلمة ساد ، التي تقول ما معناه أن فكرة الله هي الخطأ الوحيد الذي لا يستطيع أن يغتفره للانسان ، لأنه بخلقه هذه الفكرة رضى أن يكون لا شيء إزاء الله الذي هو كل شيء . كذلك نفهم فكرة قتل الله عند نيتشه ... وفي المجتمع العربي بخاصة حيث تقترن فكرة الله الكلّي القدرة في السماء بفكرة ظله الخليفة أو الحاكم الكلّي الظلم على الأرض ، ولا تمكن الثورة على هاتين الفكرتين الا بتأسيس فكرة تناقضها وتتجاوزهما في آن : فكرة الانسان الكلي الرفض والكلي الحرية ... ومن هنا كان رفض التقاليد ، شرائع كانت أو عادات ، شكلاً من أشكال الأمل بنظام آخر ينتفي منه القمع بشتى أنواعه ، وفي مثل هذه اللحظات تكون

سيادة الفوضى أكثر أهمية من سيادة النظام ، لأن سيادة الفوضى هنا هي سيادة لقانون الحرية الفطرية على قانون الحرية الوضعية ... والانسان ضعيف عابر على الأرض ، صحيح هذا أيضاً لكن لا لكي يعني هذا ، أن يتقلص الانسان مسافراً في وهم دار ثانية يقيم فيها إلى الأبد ، كما يعلّم الدين أيضاً ، بل لكي يعني أن كونه ضعيفاً فرصة الوجود الوحيدة لكي يعيش حياته بملء كامل .. ان يحقّق الانسان البراءة بالخطيئة نفسها ، والدين بالمجون ، وأن يحطم القيود والقوانين ، معلناً شرع الحرية : ذلك هو ما يطمح إليه أبو نواس . وإذا كان لنا أن نختار بين متديّن تضعه الحرية في مأزق ، وما جن يتخذ من هذا المأزق مخرجاً ، فإنّنا نختار الثاني ، لأنه يعرف من الحقيقة أكثر مما يعرف الأول ، أعني أنه أكثر قدرة على أن يساعد في تحرير الأنسان »[٨] .

فهل لأحد بعد هذا أن يظن الشفاء في السم ، وهل من العقل والمنطق أن يتمادى حتى اثنان في النقاش حول نتائج هذه « الثورة » اللغوية على الشعر العربي وعلى الحياة العربية الإسلامية كلها مادام « صيدليها » قد اخبرنا بالهدف من تركيبها ؟

هذا التفنيد « للأدونيسية » ليس دعوة إلى تكبيل اللغة والابداع الشعري بالقيود والعودة بهما إلى عصور الجاهلية . إن شذوذ التفرد هدف لن نفتأ ندعو إليه في اللغة والعروض والخيال والفكر ، ولكن حين يتحول هذا الشذوذ إلى انحراف ويتحول الانحراف إلى « ظاهرة » وتغدو هذه الظاهرة دعوة إلى القضاء على كل شيء ، هدم كل شيء ثم عدم تحقيق شيء من بعد ذلك ، فلابد لكل ذي عقل من أن يقول : لا .

إننا نعترف بأن لكل قاعدة شواذ ، وهذا لا يعني ان الشواذ ستستقر من بعد على هذه الصفة ، فاللغة لم تتجدد الا عن طريق الشاذ ـــ المتفرد ، مادام مرتبطاً بجذورها

الاساسية غير منقطع عن روحها وطبيعة تركيبها ، ثم لا يلبث هذا الشاذ ــ وقد أبدعه العباقرة الذين عرفتهم اللغة ــ ان ينقلب مع الزمن إلى قاعدة . فالقاعدة إذن بنت الشاذ ــ المتفرّد ، وكل شاذ متفرّد مرشّح لأن يكون في المستقبل قاعدة ، ما توفرت له شروط الاتصال الاساسية بالقاعدة التي شذّ عنها ، فإذا عدم هذه الشروط ظل حرماً شاذاً تائها في فضاء الزمن ، دون أن يجد له مداراً أباً يستطيع الارتباط به والانتساب إليه ، ومن ثم العثور على مكان ثابت راسخ له في هذا الكون الذي أسس كل ما فيه على القاعدة . وإذا كان الكون الفضائي يتيح للأجرام الجديدة المتمردة أن تجد لها فراغات تتخذ فيها مداراتها الجديدة ، فإن الفضاء اللغوي لم يعد قادراً على منح المتمردين عليه مثل هذه الفرصة الفراغية ، لأن عصر التكاثر اللغوي قد انتهى والمدارات اللغوية قد ملأت كل مكان في الفضاء اللغوي ، ولم تعد هناك فرصة لطرح فكرة (لغة جديدة) تنسُلها لغة أقدم . أما الشذوذ اللغوي فقائم قيام اللغات التي يصدر عنها ، ومادام اسمه شذوذاً فسيظل اسمه موحياً بوجود القاعدة التي شذ عنها ، وما دامت القاعدة قائمة فستظل قادرة على نسل « شذوذ » جديد كل يوم ، وما دام الشذوذ يتكاثر ويتناسل ، فسيظل هذا دليلاً على وجود القاعدة ، ومن ثم ارتباطه بهذه القاعدة ، ومادام مرتبطاً بقاعدة فسوف نظل قادرين على قياسه ومحاسبته من خلالها ، ورصد مدى أصالته في الشذوذ عنها ، أي مدى صحة بنوته لها وامكان اعترافها به وليداً شرعياً متفرّداً قادراً على خوض حياته الجديدة التي اختارها لنفسه .

أما الشذوذ العروضي فيبدو أمره أقل خطراً عند هؤلاء الشعراء من أمر اللغة ما تمسكوا بالخيط العروضي الدقيق الذي يميز الشعر من النثر ، فإذا ما حاولوا أن يقطعوا هذا الخيط الفاصل الدقيق ، ويُلبسوا الأمر علينا في تمييز الحدود الفاصلة بين الفن الشعري والفن النثري ، بدأ أمره لا يقلّ خطراً عن أمر اللغة .

وفيما سموه « قصيدة النثر » او ما افترضنا تسميته بـ « النثيرة » أو « المزمور » تتجلى هذه الخطورة على حقيقتها ، لأن أصحابها يأبون الا أن « يوطّنوا » نثرهم في أرض الشعر ، فهي عملية استيطان كامل لا يرضى فيها المستوطن الجديد ــ على مبدأ العصر ــ مشاركة المستوطن القديم له في الأرض التي يملكها هذا الأخير ، انهم يصرّون على أنهم يسمّون عملهم شعراً ، ثم لا يكتفون بهذا بل يؤكدون أن ما يكتبون هو وحده الشعر ، وأن ما يكتبه الآخرون ، مما جاء على أوزان الخليل أو ما طرأ من أوزان جديدة وأنماط عروضية مستحدثة ، ليس شعراً ولا علاقة له بالشعر الحقيقي ، مادام متمسكاً بالوزن ، أي وزن ، ويذهبون إلى أبعد من

ذلك فيسمّون هذا الموزون نثراً ، كما فعل ادونيس حين تحدث في إحدى محاضراته عن قصيدته الخليلية الأخيرة التي نظمها عام ١٩٨٠ م بعنوان .« تحية إلى ثورة إيران « فقال إنها ــ ولأنها جاءت على الوزن الخليلي وما يجره هذا الوزن طبعاً من فكرٍ وخيالٍ ولغة ذات طبيعة خاصة ــ ليست إلا نثراً[٩] . هذه الأوزان ــ قديمة ومحدثة ــ لن نقول إنها فحسب حصيلة خمسة آلاف أو ستة آلاف عام من الابداع البشري[١٠] ، وانها أصبحت أكثر رسوخاً من أن يستطيع أحد خلخلتها وزحزحتها عن مكانها ، ولكننا نقول إنها ، وإن أي وزن قديم تقليدي ، أو حديث مبتكر ، بمثابة « الجنس » في الشعر فإذا تخلى عنه تخلى عن « جنسة » . إن نقاط التشابه كثيرة بين المرأة والرجل ولا يغير من أنوثة المرأة ولا من رجولة الرجل أن يفقد أحدهما يديه أو رجليه أو عينيه أو لسانه أو أذنيه ، ولكن شيئاً واحداً محدداً لو تغير في الرجل فقد رجولته ولو تغير في المرأة فقدت أنوثتها ، هذا الشيء هو الذي يحدّد « الجنس » في كل منهما . وهكذا من الممكن أن تتداخل لغة الشعر وخياله وأفكاره وأنغامه مع ما يقابلها في النثر ، ولكن أن يفقد الشعر « الوزن » فهذا يعني تحوله إلى « جنس » آخر حتماً . إنه الشذوذ لا التفرد ، شذوذ من نوع فريد ، وهو في الحقيقة « أغبى » أنواع الشذوذ ، لأنه شذوذ لم يخرج من رأس صاحبه بل من رؤوس الآخرين الذين تفصله عنهم مسافات حضارية هائلة ، إنه شذوذ وتقليد معاً ، وكل منهما ، منفرداً ، أمر مرفوض عندنا وعند كل ذي تفكير مخلص سليم ، فكيف بالأمر إذا اجتمعا معاً ؟

إن هذا التفريغ « الذي يمارسه أصحاب كل من « قصيدة » النثر و « القصيدة الحديثة » على شعرائنا ليخرجوهم من وظيفتهم الأساسية الفاعلة ، المتّجهة إلى البناء لا الهدم ، قد يصيب مقتلا فيمن يقع فريسة له ، لقد كان محمود درويش أول ضحية بين الشعراء الفلسطينيين تسقط في شباك هؤلاء ، وظل لسنوات يتخبط في خيوطهم العنكبوتية منذ خروجه من الأرض المحتلة بعد هزيمة ١٩٦٧ م ، فلم يعد شعره يسمع لا من الفلسطينيين ولا من كل الثوار ، إلى أن ثاب إلى شعره أخيراً ، وأعلن « توبته » عام ١٩٧٨ م ، وأعترف بأنه بالغ في التعقيد والغموض ، وأن الموقف يتطلب منه الآن أن يجرب « مهارة البساطة » ، وقد حقّق هذا من بعد في مجموعته الأخيرة « أعراس »[١١] التي خلع فيها ثوب القصيدة الحديثة وبدأ على حقيقته شاعراً ثائراً أصيلاً .

***

فما موقف الشعر الإسلامي تجاه القاعدة ، وهل تمسك بها إلى درجة التقليد ، أو تخلّى عنها إلى درجة الشذوذ والانخلاع ، أو كان بين ذلك قواماً ؟

سنقف في الشعر الإسلامي هنا عند وجهين منه فحسب : الشعر الملتزم ، والشعر الديني العام ، أما الشعر التعبدي وهو الذي يقتصر على ابراز علاقة الخالق بالمخلوق فسوف نُعرض عنه الآن وفاء بما أخذناه على أنفسنا من عهد في بداية هذا البحث ، وهو أن نقتصر ما أمكننا — مرحلياً — على الجانب العقلي في الإسلام أو بالأحرى الجانب الممكن ادراكه وفهمه بالعقل البشري القاصر في طبيعته عن ادراك العلاقات الغيبية الروحية التي تربط الخالق بالمخلوق ، وهذا لا يحرم الشعر التعبدي أبداً من صفته الدينية والفنية معاً ، ويمكن أن تحتل دراسته مكانها اللائق في غير هذا البحث عندما نتوجه بالدراسة إلى المؤمنين وحدهم ، أولئك الذين ملكوا البصيرة العاقلة التي يمكن أن تنوب مناب العقل في ادراك العلاقة الروحية بين الله والعبد ، ادراكاً تتجاوز الطاقة التي بذلتها البصيرة لتحقيقه كل طاقة يمكن ان يقدر عليها العقل في هذا المجال ، فطاقات البصيرة هائلة وغير محدودة ولا تقف أمامها طاقة العقل القاصرة المقيدة .

ورغم اصطباغ الدعوة إلى الالتزام في الشعر بصبغة بعيدة عن الإسلام ، فهي صبغة اشتراكية وجودية غالباً ، لا نعلم حتى الآن اتجاهاً فكرياً استطاع أن يحقق أصحابه الالتزام الكامل في شعرهم كالاتجاه الإسلامي ، وكأنما ألبس الشاعر المسلم ثوباً من روح الإسلام ، لا ينطق إلا منه ولا يصدر الا عنه ، وهو إن رأى الاشتراكي يدعو إلى التقشف والمساواة ، ثم لا تكون حياته الا نموذجاً للترف والرفاه والعنصرية الحزبية أو المذهبية أو العقدية ، فإنه يؤمن أن الثورة لابدّ أن تبدأ من داخله هو أولا :

وشق الصدور وأُضرم بها مهجة الزاحفين ..
وغيّر هوانا ، وغيّر رؤانا ..
وأشعل بها ثورة لليقين[١٢]

وان تبدأ الثورة من الداخل يعني أن يعمر الإيمان قلب المسلم ليرتفع به فوق الطين ، وليحرّر روحه من قيود الأرض وأوشاب الرغبات ، وساعتئذ له أن ينتظر النصر من عند الله :

فإذا انساب ضياء الفجر وعياً في الصدور.
وتلقته غراس المجد بالقلب البصير ..
وتعالت عن حضيض الأرض غايات المصير.
فأرقبي إذ ذاك فتحاً من يد الله القدير ..[١٣]

وبدهي أن يشعر المسلم بالتمزق وهو يحس الإسلام نبضةً في قلبه ، ودفقة في شريانه ، وصرخة في ضميره ، وهواء يملأ عليه متنفسه ، ثم يلتفت حوله فلا يجد للإسلام موقعاً على الأرض : الكفر والألحاد والزندقة والفجر تملأ كل مكان ، ولاسيما في ديار الإسلام فأين يذهب المسلم بنفسه :

وأصبح لا يُرى في الركب قومي
وقد عاشوا أئمتَه سنينا
وآلمني وآلم كلَّ حرٍّ
سؤال الدهرِ أين المسلمونا ؟[١٤]

هذا التمزق الداخلي الذي يعانيه الشاعر المسلم كان يمكن أن يؤدي بالآخرين إلى الضياع واليأس والأنطواء على الذات ، وقد حدث هذا للرومانسيين العرب غير الصادرين عن الإسلام في فكرهم وحياتهم ، وقبلهم لرومانسيي الغرب أيضاً . ولكن المسلم وقد تسلح بنور القرآن كانت ذاته هي ذات الآخرين ، ذات الأمة الإسلامية جمعاء ، ولم يكن لينطلق أبداً من ذاته الفردية والإسلام دين الجماعة ، إنه الدين الذي يوحد بين « أنا » و « أنت » و « هم » :

وأنا وأنتَ وأمّتي ميعادُنـا
قَدَر نهدّ بفأسه الأصنامـا[١٥]

ولكن هذه الجماعيّة لا تتحول بالشعر عن طبيعته : فنا غنائياً ذاتياً بالدرجة الأولى ، فالشاعر المسلم يدرك أبعاد هذا الفن تماماً ، ثم يحاول أن يوفق بينها وبين الأبعاد الإسلامية من غير إخلال بالمعادلة بين الطرفين ، وفي هذا السبيل يلجأ إلى عنصر « الانسان » في الذات البشرية فيحاول أن ينمّيه ، ممجداً « الإنسان » في المسلم ، نائياً به عن المذلة والصغار اللذين انتهى إليهما في المذاهب الاشتراكية تحت شعار : الجماعة لا الفرد ، فلا يمكن للجسم إذا فسدت خلاياه أن يصلح بناؤه ، ولا يمكن للجماعة إذا فسد افرادها وذلوا أن تكون جماعة قوية معافاة ، إذن فالانسان وكرامته وحريته أولا في الإسلام :

فارياً بنفسك أن تكونَ وأنتَ ذو
الروح المكّرمِ للهوانِ أسيراً

إنّ الذي بيديه صاغك سيّداً
للأرضِ يغضبُ أن يراك حقيراً[١٦]

ورغم ذلك فإن الشاعر المسلم لا يتعامى عن حقيقة أن الانسان طين ، وأن نازعة من نوازعه تشده إلى ذلك الطين ، وأخرى تحاول أن ترتفع به إلى السماء ، حيث القبس من روح الله . ولا يحس أحد بمثل هذا الصراع بين نوازع الأرض والسماء كالمسلم ، ولا يستطيع أن يعي حقيقته مثل المؤمن المفكر المنسجم مع نفسه ، والذي يقرّ بحقيقة هذا الصراع واستحكامه من نفسه ، فالفضيلة والرذيلة كلتاهما تعيشان في داخله :

يتعاقبان عليّ : طين هابط
وشعاعُ شوقٍ منقذ ناداني[١٧]

والشيطان « الجنس » يحتل المكانة الأولى بين أذرعة الطين التي تمتد إلى المسلم لتغرقه في حمأتها ، فأني له أن يتجنّب الصدام مع هذا الوحش ، وهو يعيش في داخله ويسري في دمائه ، خلافاً لكل المآثم الأخرى :

ما فتيء الشيطانُ يغريني
ولم ينـل منّـيَ مأمـولا
أخافُ إنْ لم يحمِني ربّي
من وسوساتِ الزلّـةِ الأولى[١٨]

إن مثل هذا الصراع الداخلي العارم لا يمكن أن يحس به غير المسلم ، والالتزام الاشتراكي أو الوجودي لا يملك الأساس الروحي الذي يوجِد في نفسه الطرفَ الثاني من هذا الصراع ، فالطين عنده هو كل شيء ، معركته في الحياة — ان سميت كذلك — ذات قطب واحد لا وجود فيه للشد والنزاع ، وصوت الطين يعلو على كل صوت يمكن أن يظهر إلى جانبه ، فما الوازع الذي يمكن أن يوجد معادلة الصراع هذه عنده ؟ ومن أين يأتيه مثل هذا الوازع مادام يرى في الجنس سلعة مادية لا تختلف في قيمتها عن أية حاجة بشرية أخرى ؟ واستسلامه لشيطان الجنس يغريه بالاستسلام إلى كل الشياطين على أنواعها ، ولذلك نجد استسلام البشر للشيطان الأول مرتبطاً باستسلامهم للشياطين الأخرى على الأغلب ، وهو استسلام بلغ في هذا العصر حدا لم يحلم به الشيطان نفسه ، بل ان الشيطان كما يقول محمد أقبال في ملحمته الشعرية (رسالة الخلود) لم يعد يرى الانسان المعاصر جديراً بخصومته ، ويدعو الله أن يهبه خصماً جديراً بالمنازلة بعد أن وصل انسان العصر إلى درك من الانحطاط لم يعد يغري الشيطان باقتناصه والسعي إلى اغرائه . وهكذا يتحول الواقع الإسلامي من حول الشاعر إلى مجموعة من البؤر المريضة التي تنشر الفساد والضعف والتقهقر والانحطاط في بلاد الإسلام :

كُفـر وخمر وإلحـاد وزندقـة
وفرقـة طوّحتْهـمْ واختلافـاتُ[19]

وبدهي أن تُنبت هذه البؤر حكاماً يحملون في داخلهم كل مقوماتها ، وماذا ننتظر من مثل هؤلاء الحكام الا الانهيار تلو الانهيار ، والهزيمة تلو الهزيمة ، والنصر الوحيد الذي يستطيعون تحقيقه هو على مواطنيهم العزّل الضعاف :

لكـن نسيـان القيـادة ربها
هدم الذي قد شاده الإسلام
ولَوَ انّ أستار الفضائح هُتّكت
لتـعثرت برؤوسهـا أقـدام
أعَلى شعوبكمُ صوارم نقمـة
وعلى يهودَ سماحـة وسلام[20]

وليس لنا أن ننتظر من مثل هؤلاء الحكام الا التراجع والخيبة والخيانة والارتباط بين مأساة فلسطين والانهيار الخلقي والديني عند الحكام واضح وأكيد :

وقد عهدنا أخا الدنيا وعابدها
مستكبراً وهو عند الرّوع رعديد
فهـل يحرر أوطانا وينقذهـا
من المهالك سكّير وعربيد ..؟[21]

وعلى الرغم من أن التيار الدنيوي الذي يقوده معظم حكام المسلمين ، بما فيه من مروق وفجور وتحلل وإلحاد ، هو المسؤول عن كل هزائمنا وتراجعنا الحضاري ، يظل المسلم هو المتهم بالخيانة ، والمتهم بالرجوع إلى الماضي والتعلق به ، وهي التهم الوحيدة

التي اعتادوا توجيهها إليه لأنها وحدها التي لا يراها المواطن أو رجل الشارع بأم عينه ، وان الرشوى ، والفساد الحكومي ، والسرقات الكبرى على مستوى رؤوس الدولة ، والظلم الاجتماعي ، والتمييز المذهبي والعنصري والطائفي والاقليمي والعشائري الذي حل محل التمييز الطبقي ، بل أضحى تمييزاً طبقياً جديداً ينال فيه أهل الحكم كل شيء ويحرم الجانب الآخر من كل شيء ، هذا الذي يحسه المواطن العادي ، ويشقى بمعاناته منه ، ويشير فيه إلى الحاكم بوضوح متهماً بل مديناً ، هذا كله يتعامى عنه الحاكم ثم لا يجد

ما يوجهه إلى المسلم الا الخيانة والرجعية ، التهمتان الوحيدتان اللتان لا يمكن للمواطن العادي أن يميزها أو يعرف من هو الجدير بأن توجها إليه : رجل الدنيا الذي يقبل عليها ليأخذ منها كل شيء قبل أن يفوته كل شيء ، فهو لا يرجو الآجلة ، فليعبّ إذن من العاجلة ، أم رجل الدين الذي آمن بالآخرة وبالحساب العاجل والآجل ، فهو يخشى عذاب الله في نفسه وفي مسؤولياته قبل أن يخشى عقوبة الحاكم ؟

ماذا أقول لسيّد
نَزِقٍ جهولٍ أرعنِ
مولاي إني قد كر
هتُ تفاهتي وتعفّني
إن كانت الدنيا مني
نفسي كما علمتني
إن لم يكن لي عودة
أخرى كما أفهمتني
فلأيّ أمرٍ سيّدي
أنا خِلّ فقرٍ مزمنِ
لِمَ لا أبيع بما يسـ
ـدّ الجوعَ عزّةَ موطني
وأصون نفسي بالفرا
رِ من الجهاد الموهن ؟
وأكون فيكم شرَّجا
سوسٍ وأقذر مذعن ؟[٢٢]

وهكذا لا تبقى الا تهمة الخيانة سلاحاً للطغاة ضد أصحاب الفكر الإسلامي الثائر يحولونه من صدورهم التي يتوجه الشعب بأصابع اتهامه إليها إلى صدور هؤلاء الشرفاء الابطال ، إنها مشكلة كل مسلم يعي دينه اليوم ويحمله عذاباً فوق كتفيه :

أماّ حكايتنا فمِنْ لونِ الحكاياتِ القديمةْ..
تلك التي يمضي بها التاريخُ داميةً أليمه .
الحاكم الجبّارُ والبطشُ المُسلّح والجريمةْ ..
وشريعة لم تعترفْ بالرأي أو شَرَفِ الخصومةْ ..
ما عادَ في تنورِها لحضارةِ الانسانِ قيمه..

★★★

الحُرّ يعرفُ ما تريُد المحكمةْ ..
وقضاتُه سلفاً قد ارتشفوا دمَهْ ..
لا يرتجي دفعاً لبُهتانٍ رماهُ به الطغاهْ ..
المجرمون الجالسون على كراسيّ القضاهْ ..

★★★

كَذَبوا وقالوا عن بطولتِه خيانهْ ..

وأمامنا التقريرُ ينطقُ بالادانهْ ..
هذا الذي قالوه عنه غداً يُردد عن سواه ..
ما دُمتُ أبحثُ عن أبيٍّ في البلادِ ولا أراه ..
مِن أنهّم قاموا إلى الوطنِ الذليلِ فحرّروه ..
لو كان حّقاً ذاك ما جاروا عليه وكّبلَوه ..
ولَماَ رَمَوا بالحُرِّ في كهفِ العذابِ
ليقتلوه ..
ولَماَ مَشَوا للحقِّ في وهْجِ السلاحِ
فأخرسوه..[٢٣]

واذن فكيف الخلاص من شر هؤلاء الطغاة وهم يتعقبون كل أثر للخير أو الصلاح أو الاستقامة في البلاد فيستأصلونه ؟ ماذا يبقى من بعد غير الموت أو النفاق ؟

هذا الذي كتبوه مسمومُ المذاقْ ..
لم يبق مسموعاً سوى صوتِ النفاقْ ..
صوتِ الذين يقدّسون الفردَ مِن دونِ
الإلهْ ..
ويسبّحون بحمدِه ، ويقدّمون له
الصلاه ..[٢٤]

انها مأساة المسلم الواعي في غربته الفريدة من نوعها ، تعزله عن أمته ووطنه ، وتجعله عاجزاً عن ممارسة دوره تجاه الأرض والانسان وهو الذي يشعر أنه يحمل لهما مشعل الحق والخلاص ، ولكن حامل الظلام هو الذي بيده مقادير الشعب والوطن :

غيرَ أنّ الزمانَ سارَ بنهجٍ
عزَّ إدراكُنا لغَور قرارهْ
ضَفَرَ الغارَ للجبان وأقصى
عن جبينِ الشجاعِ إكليل غارهْ
حاد بالمخلصين عن جَدَد المجْـ
ـد مُعيناً عليه بعضَ شِراره
فتنة تلك في الورى واختبار
أين يمضي زمانُنا في اختباره[٢٥]

إن الملاحظة السريعة للشعر الإسلامي الملتزم تجعلنا ندرك أنه وحده الذي كان يبحث عن الحقيقة دون نفاق أو مواربة ، ودون تعامٍ عنها وتشاغل بغيرها ، حين كان الاشتراكي الملتزم منصرفاً إلى الحديث عن خبز العالم وعرق الفلاح ، كان الإسلامي الملتزم منشغلاً بما هو أهم من الخبز والعرق ، فليس بالخبز وحده يحيى الانسان . إن الذي يطالب بخبز الفلاح والعامل نسي وطن الفلاح وخيانة الحاكم وتحلله ومروقه وسرقاته ، إذا كان الاقطاعي قد امتص عرقه فالحاكم الآن يمتص دمه ومستقبله ، وإذا كان الرأسمالي قد حرمه من بعض الحقوق فالحاكم الآن يحرمه منها كلها ، بل يحرمه حتى من صوته وحتى من جيشه الذي كان يرجو أن يحمي له أرضه ، ثم ماذا ..؟ ليس الا النفاق ، وكأن النفاق قد غدا جزءاً من طبيعة الناس ، فرأيت بعض الرجال ممن يحمل شعار الإسلام بطريقة ما يصفق للحاكم ويفتي له بما يشاء ووقت يشاء ، والشعب في ذهول عما يحدث :

شيخ يناهزُ عمرُه السبعين عاماً هزّ مسبحةً
وقال
فتدافعتْ جُثثُ الحقائقِ في الحُلوقِ مُشوّهةْ
ولَوىَ أحاديثَ النبيِّ وساقَهُنَّ تقرّباً لخليفتِكْ
قد كان يفعلُ مثلَ ذلك في بَلاطِكَ سابقاً
ويقالُ كان يقولُ ذلك مرغماً من خيفتِكْ
مَنْذا تراهُ اليومَ يدفعُه ليخطبَ في الجموع
منافقاً ؟
أهو التطّوعُ بالنفاقْ ؟
والزُورُ أمسكَ بالخِناقْ ..؟
والشعبُ ليس له خَلاقْ
لا صوتَ يعلو فوقَ صوتِ منافقٍ في
مؤتمرٍ ...

★★★

ياراقداً طيَّ الجحيم ولا جدالْ
ثكلتْكَ أمُّكَ كم قتلتَ لها الرجالْ
لكنّني أرثيكَ إن جَنّ الخيال
فلقد عرفتَ طبيعةَ الجبنِ الكريهةِ فيهمُو
فأخذتَ ثأرَك قبل موتِك منهمُو[٢٦]

إن التزام الشاعر الإسلامي التزام مرّ حقاً ، غالباً ما يبدأ بالقلم وينتهي بالاعدام . وكثير من الشعراء الملتزمين إسلامياً التفت حبال كلماتهم حول أعناقهم ، وطُعنوا بأقلامهم وهم في العشرينات أو الثلاثينات ، ومع ذلك فركب الشعراء مستمر ، والمقصلة تعمل ، والحياة تتحرك باتجاه الإسلام ، ما عرفت تحركاً للإسلام منذ قرون فتكاً بالمسلمين يضارع فتك حكامهم بهم اليوم ، وفي الوقت نفسه ما عرفت تحركاً للإسلام منذ قرون يضارع تحركه اليوم ، كلما ازدادت متوالية البطش سرعة ازدادت متوالية التحرك الإسلامي جموحاً ، كلما اكفهر الأفق ازدادت كوة الأمل اتساعاً ، وتَرقَّب المؤمنون نصر الله :

إن رُوح الشبابِ لا تَعرفُ اليأ
سَ وليستْ تخشى صروفَ القضاءِ
عصرُنا لا يُطيقُ في الموكبِ الجبّ
ـارِ شكوى ضراعةٍ أو بُكاءِ
إنّه يطرحُ الهشيمَ على الدر
بِ حُطاماً تذروه ريحُ الفناءِ
ثم يمضي على الرُفاتِ ويبني
من حطامِ الردى صروحَ البقاء[٢٧]

إنهم ينتظرون البناء بعد الهدم ، والفجر بعد الغسق ، واليابسة بعد الطوفان ، إن الأمل لا يفارقهم وهم يعيشون أصعب محنةٍ عاشها بشر :

كأنّني ألمح ـ الطوفان منحسراً
ويحَ الفناءِ إذا ما حانَ إقدامُ
يبني ويهدمُ لا يُبقي على دَجَلٍ
والحقُّ ركنان ، بنّاء وهدّامُ

وهنا يبدو الفرق شاسعاً بين واقعية الالتزام الإسلامي وكل الواقعيات الأخرى ، فاليأس الذي أشاعته الرومانسية في هذه الواقعيات ، مهما تسربل بأثواب مموهة ، كان يبدو واضحاً عند معظم شعرائها في كل ملمة أصابت الوطن أو الشعب ، أنهم يبكون حين يبكي الشعب ويضحكون حين يضحك ، ولكن الشعب بحاجة إلى من

يمسح دموعه حين يذرفها ويشجعه على النهوض والاستمرار في مسيرته ، وهو بحاجة ، حين يستسلم إلى الضحك ، إلى من ينبهه إلى الاخطار التي ماتزال محدقة به ، ويذكره بأن عليه أن يطامن من فرحه حتى لا ينسى نفسه ويقف دون الهدف الذي لابد أن يتابع الطريق إليه باستمرار ، الهدف الذي يظل هدفاً من غير أن يقع يوماً في يد الساعين إليه ، إنهّ الأمل بالأفضل ، ومادام هناك أفضلُ باستمرار فهناك هدف باستمرار ، والسعي مستمر لبلوغ هذا الهدف اللّا نهائي ، أما الأزمات والمحن والدماء والموت فانما هي جالية للصدأ شاحذة للعزائم ، انها فرصة للمسلم تشحنه للوثبة القادمة ، أو ترزقه الشهادة :[٢٨]

أخي أنتَ حرٌّ وراء السدودْ
أخي أنت حرٌّ بتلك القيود
إذا كنتَ بالله مستعصماً
فماذا يُضيرُك كيدُ العبيدْ ..؟

***

أخي إنْ ذرفت عليّ الدموعْ
وبلّلتَ قبري بها في خشوعْ
فأوقدْ لهم من رفاتي الشموعْ
وسيروا بها نحو مجدٍ تليدْ

***

أخي إنني ما سئمتُ الكفاحْ
ولا أنا ألقيتُ عنّي السلاحْ
وإن طوّقتني جيوشُ الظلامْ
فإنّي على ثقةٍ بالصباحْ

***

سأثأرُ لكنْ لربٍّ ودينْ
وأمضي على سنّتي في يقينْ
فإمّا إلى النصر فوق الأنامْ
وإمّا إلى الله في الخالدينْ[٢٩]

أما الاغتراب والهجرة والنفي عن الوطن فإنما هي وقفة مع النفس تسترد خلالها الانفاس وتراجع الحسابات وتتحفز للخطوة القادمة :

قالوا اعتزلتَ فقلتُ عُزلةَ رابضٍ
متحفِّـزٍ للوثبـةِ الشمّـاء
إنّي لأرجو أن أحاولَ صادقاً
في صوغِ ذاتي مِنْ تُقىً ومضَاءِ
لأكونَ في الجُلّى إذا الداعي دعا
سهماً يصيبُ مقاتلَ الأعداءِ
ما عزلـةُ الأحـرارِ إلا عِزّة
والصبرُ كلُّ الصبرِ في اللأواءِ[٣٠]

إن جانب الأغتراب والنفي والسجن والتعذيب والتمثيل في الأجسام الحية والاستشهاد يحتل الجانب الأكثر صدقاً والأشد انفعالاً والأقدر فنياً من الجوانب الأخرى في الشعر الإسلامي ، فلقد لاق مجاهدو الإسلام من ذلك في العصر الحديث مالم تعرفه حتى محاكم التفتيش التاريخية ، وقد كان يضرب بها المثل إلى وقت قريب في اختراع أفانين التعذيب التي تتخلى تماماً عن التفكير بإنسانية الانسان ، إن « محاكم تفتيش » العصر قد جاوزت كل تصور للتعذيب وفاقت كل ما وصفه التاريخ من ألوانه وقسوته ، ومع ذلك فصبر المؤمن

المجاهد على هذا التعذيب قد فاق كل صبر ، وثباته فاق كل ثبات ، وانتصار اللحم على آلة التعذيب الحديدية لم يكن أحد يتصوره :

يصبرُ الحُرُّ للزمانِ ولا تغبـ
ـرّ نعلاه في رِكابِ العبيدِ
وإذا الجوعُ عضّه أشبعتْـهُ
كَسْرةٌ من جَرابِهِ المعهـودِ
في السويداءِ أنتِ أيتها الدا
رُ .. برغمِ الهوانِ والتشريدِ
يَنشدُ الدارَ بعد أن ضاع دَهراً
في ديـارِ العـذابِ والتهديدِ

يتلقّى الريـاح والبردَ والأمطـ
ـارَ في بُردِه الغليظِ الزهيدِ
غربة ذاقها (الخليلان) عادت
بَعْدَ دهرٍ إلى حفيدِ الحفيدِ
وبُدوُرٌ طاروا هُوِيّاً من الليـ
ـل وحَطّوا على ضفافِ الخلودِ
صمدوا والحريقُ يعلـو وَدبّـا
باتُ نَمروذَ قاصفاتُ الرُعودِ

وطوتْهُمْ مَجاهِلُ الغيبِ لا إنسـ
ـانَ يدري لحداً لهم في اللحودِ
رَبِحَ البيـعُ يابُـدورُ وهـدّتْ
مُضغةُ اللحمِ كبرياءَ الحديدِ
باءَ نَمروذُ بالعـذابِ وظلّـتْ
وصمةُ العارِ في جبينِ الجنودِ

وشخصية رجل التعذيب الذي قُدَّ من صخر تكاد تكون واحدة في مختلف السجون ومختلف الأقطار :

وتصدّى له من الصخرِ وحش
كاسر جازر غليـظُ الزنـودِ
يتولّى فيسبقُ الريحَ مغـوا ..
رُ الدياجـي بنابِـهِ المبرودِ
ظاهر ، غائر ، قريب ، بعيد
جبليّ ، ألدُّ ، جِدّ حقـودِ[٣٠]

★★★

لقد كانت التجارب القاسية المرة التي خاضها الشاعر الإسلامي في العصر الحديث تشغله عن كل تفكير بالشعر الديني العام ، ونعني به الشعر الذي يتناول فيه الشاعر مختلف مشكلات الحياة من وجهة نظر إسلامية ، ولكن من غير أن يصرّح بهذا ، ودون أن يلجأ إلى أساليب العرض الإسلامي المباشر للمشكلة أو حلّها ، والحقيقة أن اليوت — أبا الشعر الحديث — كان أول من فصل بين الشعر الديني التعبدي والشعر الدعاوي أو التبشيري في مقالته (الدين والأدب)[٣١] . ونحن لا نسمي النوع الثاني كذلك ، وان كان في حقيقته جديراً بأن يكون الشعر المبشر بالإسلام تبشيراً يتناسب والتربية العصرية للإنسان الحديث ، الذي ينفر عادة من كل ما هو مباشر وصريح ، بينما يشده الرمز العميق والاشارة البعيدة والتلميح الخاطف والمعادل الموضوعي الخارجي

للأشياء وهذا الجانب من الشعر هو أندر الجوانب لدى شعرائنا الإسلاميين ، فالتبشير بالإسلام لابد أن يحمل عندهم عنوان « الإسلام » دون مواربة أو تمويه ، وهذا يدفعهم بطبيعة الحال إلى التعبير عما في نفوسهم بصراحة وبماشرة كثيراً ما يصل أمرهما إلى درجة المبالغة والإفراط . وقد خطا الشاعر المصري محمود حسن إسماعيل خطوات بعيدة في التخلص من أسر هذه النزعة ولاسيما في مجموعتيه الشعريتين « لابد » و « قاب قوسين » ، وهي خطوات جدير بالشعراء الإسلاميين تتبعها وتمثلها والاهتداء بها ، وان كانت ماتزال دون الهدف الذي نسعى إليه وننشده في الشعر الإسلامي ، ولم نصل مثلاً في هذا المجال إلى المستوى الذي بلغته قصيدة اليوت « رحلة المجوسي » .

ونزعة « التقريرية » هذه أو « المباشرة » لابد أن تنعكس على مختلف مقومات الشعر الفنية ، فجدلية الشكل والمضمون تقتضي وحدة الروح العامة للنص الشعري ، واستقامة الاتجاه الفكري وصرامته تنعكسان على الهيكل الفني والعروضي واللغوي والخيالي للشعر ، فتغدو هذه المقومات بطيئة التطور ضعيفة الحركة باتجاه الافضل ، وهكذا قلّ أن نجد شاعراً خرج عن الهيكل التقليدي للقصيدة إلى مثل هذا الهيكل الحواري غير المباشر الذي اتبعه الشاعر الفلسطيني أحمد محمد الصدّيق في قصيدته (مجمع القرود)[٣٢] فقد أقام عمله على بناء درامي يسوق فيه مهاجمة الإسلام على ألسنة أعدائه ، بأسلوب تحسّ فيه السخرية وان لم يصرح الشاعر بها ، فهو يصور لنا داعية مسلماً يدعو الناس إلى الإسلام ولكن أعداءه من الملاحده الذين يسعون إليه يرمونه ويرمون الإسلام بكل ما عندهم من ترّهات ، دون أن يحاول الشاعر دفاعاً أو ردّاً لما يتقولون ، وهذا ما يسوقه على لسانِ قوميٍّ عربي :

أيها الصَحبُ اليكم فكرةَ الحّق الجليّةْ
فِكرتي من سفسطاتِ الدين بيضاءُ نقيّةْ ..
فكرتي تربطُ ما بيني وبينَ الجاهليّةْ ..
و « أبو جهلٍ » زعيمي هو أُستاذُ الحميّةْ.
ونظامي مستَمَد من نظامِ الماركسيّةْ..
أنا قومي أصيل وشعاراتي قويّةْ ..
وَحدةُ الطينِ التي تجمعُ أوطاني القصيّةْ .
هي لا شكَّ ستبني دولةَ العُرْبِ الفتيّةْ ..
ليس للدينِ عموماً بينَ أيدينا وصيّةْ ..
إنّه يسعى إلى الفُرقةِ ما بينَ الرعّيةْ ..

إن الشاعر يتجنب المباشرة في عرضه لدعوى الانسان القومي الاشتراكي التقدمي . ونزداد اقتناعاً بذلك وقد عرفنا أن أصحاب هذا الاتجاه قد غدوا يصرحون حقاً بمعالم اتجاههم ، دون خجل أو مواربة ، فأبو جهل وماركس عندهم رمزان للقومية العربية والاشتراكية والتقدم ، بإزاء الدين والسلفية

(الرجعية) ، والإسلام يعني الموت لهم :
لو أقاموا دولةَ الإسلام ماتَ الناسُ جوعاً
حرّموا الخمرةَ .. والرشوةَ .. والفنَّ الرفيعا
كيف نجني بعدَها الربحَ ..؟ ألا ماتوا جميعاً

وفي النهاية لابد أن يلقي الداعية المسلم مصيره المحتوم أمام التيار الجارف للجاهلية المنتصرة في معظم بلاد الإسلام ، فيسقط بين أيدي زبانيتها من رجال « الأمن » :
قد حَشَوا رأسَكَ .. مهلاً .. هذه الرأسُ ستُحْطَمْ
سوف نستخرجُ منها كلَّ علم كنتَ تعلمْ
ألهبيه ياسياطي .. أطعميه الموتَ علقمْ
كنت تدعو الناسَ للإسلام .. لاشكّ ستندمْ

***

والبناء الفني العام مرتبط بالبناء العروضي ، وقليلاً ما حاول الشعراء الإسلاميون أن يطوروا فيه التطوير الأصيل الذي يمكن أن يواجه بقوةٍ الانحرافات الشاذة عن القاعدة ، تلك التي يمارسها أصحاب الاتجاهات الأخرى على العروض العربي ، وهذا لا يعني أن هذا النوع من التطوير لم يمارسه الإسلاميون حقاً ، ولكنه قليل كما ذكرنا لا يمكن أن يشكل ظاهرة عروضية يعرف بها الشعر الإسلامي ، وتكاد هذه المحاولات تقتصر على أعمال محدودة لشعراء إسلاميين أو لشعراء وضعوا بعض الأعمال الإسلامية ، وعلى رأس هؤلاء نازك الملائكة ومحمود حسن إسماعيل ومحمد المجذوب ومحمد الحسناوي وعصام الغزالي وعبدالله عيسى السلامه ومأمون فريز جرار وشريف قاسم ومحمد العيد الخطراوي ومحمد هاشم رشيد .
ان تعدد الشعراء الذين مارسوا هذا النوع من التجديد العروضي الأصيل ، على قلة النماذج العروضية الجديدة لكل منهم ، يبشر ولاشك بحركة عروضية واسعة فنية مخصبة تتحقق على أيدي الشعراء الإسلاميين ، وتستطيع أن توقف زحف الحركات العروضية التي انحرفت عن القاعدة انحرافها الشاذ الخطير الذي يمكن أن تكون له تأثيراته القاتلة في جذور أصالتنا .

وهذا التجديد العروضي يثمر عندهم غالباً تجديداً لغوياً وخيالياً ، والجدلية الداخلية القائمة بين العروض وكل من اللغة والخيال هي التي تؤدي ولاشك إلى مثل هذا الترابط التجديدي المثلث ، فإذا بحثنا عن اللغة الجديدة ، والصورة الحديثة والرمز اللغوي الذي تختلط فيه اللفظة بالخيال ، فلن نجدها غالباً الا في هذه النماذج العروضية القليلة عند شاعرنا الإسلامي ، وسوف نلحظ هذا بسهولة في المقاطع القليلة التالية التي نقبسها من قصيدة (على باب غرناطه) للشاعر الأردني مأمون فريز جرار :

على بّوابة الأحزان
وقفتُ أهزّ أغصاني
تعّرتْ .. آهِ ياأيامَ حِرماني
مشققة شفاهُ الغصنِ محروقهْ
براعمُهُ كأطيافٍ من الذكرى
تُطِلّ على ربيبِ العِزِّ .. ألقاهُ ..
الزمانُ على بساطِ الشوكِ .. عّراه
***
هنا في ظلِّ أغصاني
ملأتُ مجامِرَ الأنسامِ بالطيبِ
بنيتُ لخلوةِ العُشّاقِ محراباً
***
وقفتُ ببابِ غَرناطهْ
بَكَيتُ بَكَيتُ .. ياغرناطةَ الأحزانْ
وفتشّتُ الدروبَ أسائلُ العمدانْ
عن الأهلِ
رأيت سيوفَنا في مُتْحَفِ التاريخ
مُغمدَةً على دِمنا ...
قتلتُ أخي
قتلتُ أبي
قتلتُ ابني
وآخر ليلةٍ كانتْ ...
وضعتُ السيفَ في نحري ..
***
خرجنا كالنساءِ نجرّ ثوبَ الدمعْ
ركبْنا البحرَ بالذُّلِّ
فليتَ البحَر لم يفتحْ لنا بابَهْ
سبايانا
وذكرى مجدِنا المحروقْ
وأياماً
وأحلاماً ..
طويناها
طواها سيفُنا المغموسُ في دِمِنا

إن البناء العروضي هنا لم يخرج على القاعدة ، بل طورها فيما أطلقنا عليه فن (التوقيع)[٣٣] . فتفعيلة الوافر المجزوء تنتظم الأسطر جميعاً على اختلاف أطوالها ، والقافية الواحدة (فعلن) تنتظمها أيضاً ، على تنوع الروى وتلونه بشكل يحافظ معه الشاعر على كيانه وشخصيته ، فلا يهمله اهمالاً تاماً ولا ينوع فيه تنويعاً يفقده تأثيره الموسيقي العام في القصيدة ، وفي الوقت نفسه لا يسمح الشاعر للتفعيلة الواحدة التي تنتظم قصيدته كلها بالسيطرة عليها موسيقياً لتفرض نغمها الرتيب الحاد ، وهو يتخلص من هذا الرتوب أو الحدة بتدوير الأسطر أحياناً كما في السطرين السادس والسابع ، إذ نضطر في قراءتنا لهما إلى وصلهما معا لان التفعيلة الأخيرة في السطر الأول تستغرق كلمة (ألقاه) وجزءاً من كملة (الزمان) التي يفتتح بها السطر التالي ، والتريث الذي سنضطر إلى مراعاته عند انتقالنا من السطر السابق إلى اللاحق سيقطع التفعيلة في وسطها ، وهذا سيخفف من إحساسنا بإيقاعها ، وسنشعر وكأن ايقاعاً جديداً اقتحم علينا الطريق ونحن ومسترسلون مع إيقاع « مفاعلتن » الرتيب وهذا يتكرر في السطرين الخامس عشر

والسادس عشر أيضاً وكذلك في الخاتمة التي تخالف عنصر التوقع في نفوسنا، هذا العنصر الذي يقّوي من إحساسنا بالحدة والرتوب، لأن الشاعر شحنها بعنصر الخيبة الملطّف من تأثير عنصر الرتوب، فهي ليست الخاتمة الإيقاعية الحادة التي يرتفع فيها صوت الشاعر أو ينخفض عما كان عليه في الأسطر السابقة لها، ليوحي لنا عن طريق هذا الارتفاع أو الانخفاض بأن النهاية قد اقتربت، وأن ذروة الطريق الموسيقية أو حضيضه سيكون عند سطر الخاتمة، بل تأتي نغمة الخاتمة مساوية تقريباً أو موازية لنغمة الأسطر السابقة لها، بل إنها تنتهي برويّ جديد يختلف عن كل رويّ قريب منها، وبقافية مختلفة أيضاً عن كل قافية قريبة، فهي من النوع المتدارك (فَعَلن : دمنا) وقد كانت من قبل من النوع المتواتر (فعْلن) وهذا يساعد أكثر على التخفيف من حدتها ومن حدة احساسنا بتدرج النغمة فيها.

إن هذا نموذج مبسّط جداً « للحركة » الايقاعية التي يمكن أن يمارسها الشاعر ضمن « الثبات » العروضي التقليدي إذا أخذنا بمبدأ « الحركة ضمن اطار ثابت » الذي يدعو إليه النقاد الإسلاميون[٣٤]. وما هذا النموذج الا واحد من نماذج عديدة لدى الشعراء الإسلاميين، ولكنها كما قلنا لا تشكّل بعدُ ظاهرةً يمكن أن نعدّها للشعر الإسلامي. وأهم ما في هذه النماذج أنها تمنحنا الفرصة لرؤية أوضح للّغة والخيال الجديدين في الشعر الإسلامي، فهي بؤرة صالحة لظهور هذا الجانب التجديدي.

ورغم الغنائية التي تتسرب إلى قصيدة (على باب غرناطة) ــ والظاهرة الغنائية واضحة عند أصحاب القصيدة الحديثة أو الكلّية خاصة ــ رغم هذه الغنائية التي تظهر في تكرار بعض الألفاظ المشحونة عاطفياً (بكيت .. بكيت) وبروز ضمير المتكلم بشكل واضح (أهزّ أغصاني، حرماني، ملأت، بنيت، وقفت، بكيت، فتشت، أخي، أبي، ابني، نحري ..) فإننا نحس أنها غنائية مختلفة، من ناحية، عن الغنائية التقليدية القديمة، وأنها غنائية بناءة لا تنصرف إلى مجرد ذرف العواطف واستدرار المشاعر، أو إلى مجرد التلاعب اللفظي الذي يقصد به الايهام بأننا أمام لغة جديدة، كما يفعل أصحاب القصيدة الحديثة، من ناحية أخرى.

إن التكرار هنا أدى وظيفة التأكيد باعتدال ورصانة، وضمير المتكلم لم يكن يعبّر عن الذات الفردية بل عن الذات الجماعية، وما أسهل أن نستبدل منه حيث كان ضمير الجماعة، وما معنى (أخي، وأبي، ونحري) هنا الا (إخوتنا، آباؤنا، ونحورنا)، كنا في الأندلس ننتحر باستمرار، وما قتل المسلم لأخيه الا البداية

التي تنتهي بقتله لنفسه ، مثلما يقع للمسلمين اليوم في شتى أصقاعهم ، بل أن الشاعر كان « يستريح » أحياناً من مسيرة الضمير المفرد عند متكآت من ضمائر الجماعة (سيوفنا ، دمنا ، خرجنا ، ركبنا سبايانا ، طويناها) .

ولكن أهم ما يستوقفنا في القصيدة العبارة الجديدة ، وهي العبارة المصوِّرة لأنها تؤدي دورها الصوتي والخيالي معاً ، وهو مظهر جديد على لغتنا كان للمدرسة الرمزية الغربية دور هام في إيجاده ، فالعبارات (بوابة الأحزان ـــ شفاه الغصن ـــ مجامر الأنسام ـــ بساط الشوك) جديدة على الشعر الإسلامي خاصة والعربي عامة ، بما فيها من تجاورِ ألفاظٍ لم نعهد تجاورها ، ولاسيما إذا كان هناك نوع من التباعد أو التناقض بين هذه الألفاظ (أنسام والمجامر) مثلا ، وكذلك (الشوك والبساط) وهو تجاور يفجر في نفوسنا ايحاءات شديدة الخصوصية لم تكن اللفظة في سياقها التقليدي تملك حساسية أدائها ، وهي ايحاءات توازي الايحاءات الخيالية التي تثيرها الصور منفصلة عن لغتها . ومعروف أن لا انفصال بين الخيال واللغة لا في الصورة التقليدية القديمة ولا في الصورة الحديثة ، إذ لابد للصورة من عنصرين تقوم بهما : العنصر الزماني (الصوت) والعنصر المكاني (أطراف الصورة) .

وهكذا نستطيع أن نجد في قصيدة واحدة أخرى من الشعر الإسلامي مثل هذه العبارات ـــ الصور (ثلج الغرور ـــ مزقة خيال ـــ حزمة طموحات ـــ زورق شهيق ـــ ثغر الهدوء ـــ أفراس الأمس ـــ أمضغ الأيام)[٣٥] . ولكن هناك خطراً كبيراً يهدد الشعر الإسلامي في طريق هذا التجديد اللغوي ، فمثل هذه العبارات ـــ الصور يكثر عند أصحاب القصيدة الحديثة ، وان كانت عندهم لا تؤدي إلى أي معنى ، تبعاً للسياق غير المنطقي أو العقلي الذي يسوقونها فيه ، وأشد ما نخشاه ، إذا أسرف الشاعر الإسلامي في استعمالها ، أن تطغي على لغته ، فيؤدي اتصالها في أبياته إلى سقوط في الابهام و «الكلّية » واللا معقول . وهذا الخطر غير بعيد الاحتمال ، ولاسيما إذا عرفنا أن في لغة القصيدة الحديثة كثيراً من البهارج التي حدث أن شدت إليها الإسلاميين ، كما حدث في عناوين بعض القصائد الحديثة فأتت على شاكلتها ، مثل (خماسيات في أبجدية التاريخ[٣٦] هوامس نقشبندية على أوراق وهابي[٣٧]

والرمز هو أهم ما نتطلع إليه عند شعراء القصيدة الإسلامية ، فلقد لاقت الرموز التاريخية الإسلامية عنتاً على أيدي أصحاب الحركات الشعرية الحديثة غير الملتزمة بخط الإسلام . فبقدر ما قدّس الأوروبيون رموز الأساطير اليونانية في شعرهم الحديث وتبعهم في تقديسها الشعراء العرب غير

الإسلاميين ، بقدر ما حارب هؤلاء رموز الإسلام والخلافة والامامة والسنّة وكل الأعلام الذين ساروا في ظلها ، وكان على الشعراء الملتزمين مهمة خطيرة شاقّة هي إعادة الاحترام والقدسية لهذه الرموز في نفوس القراء ، وقد كادت تتشوه حقائقها بشكل أصبح من الصعب معه اقناع العامة بالوجه الأبيض لها وقد غطته أدخنة المغرضين السوداء .

ولم يكن على الشعراء الإسلاميين الا أن يستوحوا التاريخ والواقع استيحاء نقياً غير مشوه ، فيضعوا النقاط على حروفها ، والأمور في مواضعها ، فيكون الرمز أبن العقل والمنطق قبل أن تصهره بوتقة الخيال وتحوّله إلى صورة ، فالسلطة الغاشمة التي تكمم الافواه وتلتف حول الاعناق وتقيد الحركة جديرة برمز (العنكبوت) الذي أطلقه عليها عصام الغزالي في قصيدته التي تحمل هذا الأسم :

وصرختُ لكنْ مايزال العنكبوتُ على فمي
والعنكبوتُ على المآذنِ ، فامسحي وتيمّمي

و (ذات الخمار المريمي) جديرة بأن تكون رمزاً لفلسطين السبيّة الجريحة :

كذبتْ عليكِ ظنونُهم فخمارُ طُهرِك مريميّ

و (الذئب) و (ابن الاماء) رمزان جديران بالصهيونية التي تنشب مخالبها بأرضنا :

أو زوجّوك ابنَ الإماءِ وقدّموك لمأثمِ
وأنا وأنتَ وبيننا ذئب وعندكَ باسمي

وتنقلب رموز كحطين وصلاح الدين وأبي محجن الثقفي وعمار بن ياسر وعكرمة بن أبي جهل ووحشي والعز بن عبدالسلام وأصحاب السفينة وأهل القرية إلى رموز طيبة تزخر بالروح الإسلامية ، وقد كانت ملوثة شوهاء عند أصحاب الحركات الشعرية المنحرفة عن القاعدة الجديرة بأن تستمد منها أصالتها : قاعدة الإسلام والتاريخ العربي الحقيقي الذي يحمل الحقيقة المشرقّة البيضاء لهذه الرموز جميعاً ، ولكن الشعراء الإسلاميين مايزالون دون المستوى المطلوب منهم في احياء رموزنا الفنية الخصبة ، ومّا يزال التاريخ الإسلامي ماضياً وحاضراً ، يزخر بأسماء الابطال والمواقع والمعارك والمفكرين والعلماء الذين يقف الغرب أمام سيرهم مدهوشاً ، ثم لا نجد شاعراً واحداً يتوجه برموزهم سهاماً ضد رموز الباطل والتشويه والانحراف التي طغت على الساحة العربية بمختلف محاورها .

واقع المنهج وطموحه :

لقد أظهر واقع القاعدة أن الشاعر العربي الحديث لم يعد يحس أنه مرتبط بهذه القاعدة ، بعد أن تلونت الدعوات المشبوهة التي تحلله من جذوره ، وتصرفه عن النظر إلى ماضيه ، وهي دعوات وجدت غالباً عند من يملكون السلطتين : التشريعية والتنفيذية معاً ، أقصد الشعراء النقاد ، فلم تعرف

حركة فنية في تاريخنا الادبي ارتبط فيها الشاعر بالنقد كما حدث لحركة الشعر الحديث أو القصيدة الكلية ، فالتخطيط لديهم يقوم على أن يكتب الشاعر ما يكتبه ثم يقنّن ويقعد ويشرّع لما يكتبه ما يريد من موازين نقدية ليست في حقيقتها الا خروجاً على الموازين ، ومقاييس ليست الا تمرداً على كل مقياس .

إن مبدأ القصيدة الحديثة قائم على التمرد والتحطيم ، فما هي المقاييس التي نرجوها من نقاد هم حملة لوائها والداعون اليها ..؟ إنها حتماً « أشباه مقاييس » أريد منها التحطيم وقد نجحت هذه « الأشباه » حقاً في تمييع القاعدة ، فما دام المنهج يقوم على التمرد والتحلل من كل القيم الدينية والخلقية وحتى الانسانية ، فهل يرجى منه العون على اقامة القاعدة ..؟ ان كل غاية المنهج هنا تحطيم قدسية القاعدة ، أيا كانت ، في الفكر أو الدين أو الاخلاق أو الفن ، وحين يتمكن الشاعر من تجاوز القاعدة ووضعها تحت قدميه يكون جديراً بالحداثة عند هؤلاء .

إن من أبسط الحقائق التي يقوم عليها الفن ، أي فن ، ضرورة التأثير ، وضرورة التأثر ، وضرورة وضوح الشخصية وتحققها ــ ضمن حدود تعريفنا للتفرد ــ وهذا يعني أيضاً أن ذلك التأثر لا ينبغي له أن يتجاوز حدوده فيطغي على شخصية الفن المتأثر ، وأنه إذا فعل ذلك ضاع الفن وفقد مقومات وجوده ، أما ضرورة التأثير فهي ، منذ الأزل ، أصدق مقياس في تقويم الفن ، لأن الفنان ــ الشاعر هنا ــ يغدو في عملية التأثير التي يمارسها على المتذوق بمثابة القطب المغناطيسي الذي تشتد فاعليته أو تضعف بقدر ما تكون عليه تلك الفاعلية في القطب المقابل ، إنهما قطبان في جسم واحد ، ويمكن أن نقيس قدرة أحدهما ــ القطب المعطي أي الشاعر ــ باختبارنا لقدرة الآخر ــ القطب الآخذ أي المتذوق ــ وبقدر ما يتلقى المتذوق من الشاعر فينفعل بما يتلقاه بقدر ما يدل هذا على قدرة الشاعر على التأثير ، ومن ثم قدرته الفنية التي استطاعت أن تحقق هذا التأثير عند المتذوق .

ولو وضع الناقد هذا المقياس في منهجه النقدي لسقطت القصيدة الحديثة أو الكلية لأنها آخر نظام شعري ، إذا جاز لها أن تحمل هذه الصفة ، يمكن أن يحقق شيئاً مذكوراً من التأثير في المتذوق ، إذا استثنينا الجانب التحطيمي الذي أراد أصحابها أن يحققوه في نفوسنا ليهدموا كل احترام فينا للمقدسات والشرائع والمثل .

ومعظم النقاد لم يضعوا في مقاييس منهجهم النقدي حساباً لهذه المقدسات

والشرائع ، بل على العكس ، ذهب بعضهم إلى وضع مقاييس مضادة تنص على الفصل بين الفكر والفن ، وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك ــ أصحاب القصيدة الحديثة ــ فدعوا إلى رفض الفكر تماماً ، أياً كان ، وان كانوا هم أنفسهم لم يأخذوا بالمبدأ الذي دعوا إليه ، لأنهم في حقيقتهم لم يرفضوا الفكر كله ، بل رفضوا منه الفكر الديني والأخلاقي والتنظيمي فحسب ، على حين توجهوا بكل قواهم إلى اقامة فكر إلحادي متحلل فوضوي يحل محل الفكر الأول ، كما وجدنا عند أدونيس ، وهذا كله أدى بالشعراء إلى عدم الالتفات إلى الفكر ، فإذا فعلوا فإنهم لا يصرون على محاسبة أنفسهم قبل أن يخرج عملهم الشعري إلى الناس ، فتأتي أعمالهم مشوشة فكرياً أو منحرفة أو ساقطة ، فأمر ذلك هين عليهم مادام هيناً على النقاد بل مقبولاً لدى بعضهم ، بل مطلوباً ومؤكداً عليه عند بعضهم الآخر .

إن مسؤولية الناقد والشاعر هنا أمر جدلي ، فالناقد يشجع الشاعر على الانحراف أو السقوط الفكري ، وحين تطغى موجة هذا الانحراف أو السقوط عند الشعراء بحيث يغدون أكثرية بين أترابهم ، يفقد الناقد الجرأة على الوقوف في وجه هذا التيار الجارف إن حاول كبح جماحه ، وإذ يتقاعس الناقد عن القيام بهذه المهمة ــ رهبة أو رغبة ــ يجد الشاعر في نفسه قدراً أكبر من الشجاعة للخروج عن القاعدة الفكرية ، وهكذا في سلسلة جدلية لا تتوقف عن الانحدار ، الا إذا هيء لها التيار النقدي الإسلامي العارم الجريء الذي يستطيع أن يصرخ بأعلى صوته : القاعدة أولا ، التطوير لا التغيير ، الاضافة لا الالغاء ، البناء لا الهدم . ويجب أن نعترف أن من قُدِّر له أن يحمل مشاعل هذا التيار لابد أن تكون فيه صفات الفدائي ، لأن عليه أن يفجر برصاصة واحدة ، هي صوته وإيمانه بما يقول ، مجمّعاً سلطوياً مدرعاً لأولئك الذين أسهمت سنون وسنون من التربية الاستعمارية ، والفكر الالحادي ، والثقافة المنحرفة المستوردة ، في بناء قلعتهم التي شيدوها داخل أرضنا المسلمة .

حين يتخلى المنهج النقدي عن القاعدة ويفقد صلته بها ، وينصرف الناقد إلى تهاويل ومظاهر سطحية في العمل الشعري لا علاقة له بالجوهر ــ القاعدة ، ينقلب النقد إلى بهلوانية لغوية همُّ الناقد فيها ــ إذا كان جديراً بهذه التسمية ــ أن يلعب أمامنا على حبال اللغة ، ويقفز في الهواء على مقافز لفظية يشد أعيننا لملاحقة بريق حركته فوقها ، ثم تعود أعيننا باحثة عن الشيء الذي أراد أن يقوله ، فلا نجده ، فترتد خائبة حائرة في أمر هؤلاء الذين لم يكتفوا بتجريد الشعر من الموضوع أو الفكر ، بل فعلوا ذلك مع النقد أيضاً ، حتى غدوت لا تميّز ، أو

تكاد ، بين لغة القصيدة الحديثة العمياء ولغة نقدها الصماء .

لقد فقد مثل هذا النقد تأثيره ، وفقدته من قبل القصيدة الحديثة ــ إلّا الأثر التحطيمي ــ وقد اقتصرت القصيدة الحديثة عليه أيضاً ، فغداً الأثر الوحيد لكلا الناقد والشاعر في القصيدة الحديثة التحطيم ولا شيء غير التحطيم .

أما النقد الحقيقي ، المتمسك بالمنهج وبالمقياس ، فقد وجدناه يتراجع خوفاً من حصى الصغار أن تنال رأسه ، إن الصغار يملؤون الساحة ، فكيف له أن يخوض مثل هذا المعترك مجازفاً بكرامته ورصانته ووقاره وهؤلاء الصغار لا يحترمون كبيراً ولا صغيراً ولا أباً ولا أمّاً ؟ وهكذا يفضل الناقد المتعقل المتخوف أن ينكمش إلى جحره ، بينما ينصرف آخر إلى التنظير والتحدث عن عموميات شعرية أو أدبية قد تمنع عنه شر الصغار ، على حين ينصرف ناقد ثالث إلى كبار الشعراء الذين نفض النقد يديه من تتويجهم على عروش الشعر ، فيغُرق في استكشاف أسرار جديدة من عوالم عبقريتهم وإبداعهم ، من غير أن يخشى عبث الصغار الذين انصرفوا عن هؤلاء إلى من أتى بعدهم ، وهكذا تخلو الساحة للنقد المزيف ، وقد غاب عنها النقد الحقيقي ، وتنفلت الأمور ، وتضيع الجسور بين الناقد الحقيقي والشاعر الحقيقي أو بالأحرى بين المنهج والقاعدة ، وتقع الكارثة .

أما الشعر الإسلامي الملتزم بالقاعدة ، والآخذ بالأصالة ، والتطلع نحو التطور انطلاقاً منهما ، فهو يتحرك بثقة ، ولكنه مايزال يتطلع إلى الناقد المسلم الذي يستطيع أن يتفلت نهائياً من إسار المصطلح الغربي الذي يتحكم بمناهجنا ، انه ، نتيجة للتربية المنحرفة الطويلة المدى ، قد غدا جزءاً منا ، وأنا في بحثي الآن عن منهج إسلامي وقاعدة إسلامية لا أستطيع أبداً أن أدعي أنني في منجىً من سيطرة ذلك المصطلح ، حتى في هذا البحث نفسه ، فمجاهدة آثار هذا المصطلح والانحرافات التي تركها في نفوسنا أمر لا يمكن أن يتم مرة واحدة ، ولكن حسبنا أن ندرك وجود هذه الانحرافات ، وأن نتطلع إلى الخلاص منها والعودة إلى منهج إسلامي نقي له مصطلحاته ومضموناتها النابعة من واقعه وحْدَه ، واقعِ القاعدة الإسلامية في الفكر والفن .

وبدهي أن يتحرك هذا المنهج في البداية على استحياء أمام طغيان المناهج الغربية والمنحرفة ، وبدهي أن نجد ، حتى بعض من يحملون الفكر الإسلامي ، بعيدين عن فكرة وجوب إيجاد منهج إسلامي في النقد ، وكأنهم لا يؤمنون بضرورتها أو جدواها نتيجة لطغيان المفهوم الجاهلي للشعر عندهم ،

وهذه عقبة أخرى في طريق المنهج يطمع إلى تجاوزها مع التقدم المتنامي الذي يحققه الوعي الإسلامي الجديد في نفوس المسلمين .

ومع تجاوز المنهج لمختلف العقبات التي تعترضه ، يجدر به أن يطمح إلى خطة للمستقبل ينطلق فيها من أسس عامة محددة تكون بمثابة منهج للمنهج ، وعلى ضوء النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة نقترح بعض هذه الأسس مختصرة فيما يلي لتكون من بعد جزءاً من منهج عامّ متكامل :

١) البحث عن التفرد المغني المرتبط بالأصالة (أي تطوير القاعدة ، وتغيير العرف ، والاضافة إليهما) .
٢) البحث عن الواقع الذي انطلق منه كل من الأصالة والتفرد ، وتبين مدى ارتباطهما به ، وهل كانا تعبيراً حقيقياً عنه أو تزييفاً وتوهّماً لواقع غير موجود .
٣) البحث عن الشعر الذي أمسك بالأمراض الحقيقية للأمة دون الوهمية .
٤) البحث عن الشعر الذي خالف التيار السلبي للواقع ، وحاول أن يوجهه تلقاء الايجاب .
٥) إهمال فكرة الفصل بين الفكر والفن أهمالاً تاماً ، ومجاهدتها والتركيز على تفنيدها تفنيداً منهجياً .

٦) وضع أسس فنية تفصيلية جديدة تتدارك أخطاء الواقع القديم للمنهج ، بأن تكون قابلة هي أيضاً للتطور ــ كالقاعدة في الشعر ــ دون اغلاق الباب أمام التفرد ، وأن تكون نابعة من صميم الفن الشعري العربي المرتبط بواقعه الإسلامي الحضاري ، دون اعتمادها على المذاهب الغربية في النقد ، أو على الشعر العربي غير المرتبط بالواقع الإسلاميّ بركنيه الأرضيّ والسماويّ .



الهوامش

١) راجع الدراسات المقارنة للكتب السماوية التي كتبها الجراح الفرنسي موريس بوكاي ، وقد ترجمت إلى العربية بعنوان (التوراة والانجيل والقرآن والعلم) بيروت : ١٩٧٨ م ، دار المعارف .

٢) المقصود هنا « العرف الفني » أي الخصائص التعبيرية للشعر .

٣) أدونيس في كتابه « الثابت والمتحوّل » وقد بناه على فكرة واحدة مؤداها أن أهل السنة بتمسكهم بالقرآن والسنة كانوا سبب تأخر الحضارة الإسلامية ، وأن من خرجوا على القرآن والسنة كانوا وحدهم النقاط الإبداعية المضيئة في هذا التاريخ . وهذه الفكرة نفسها سبق أدونيس إليها المستشرق م . س . ديماند ، الأمين السابق لقسم فن الشرق الأدنى بمتحف متروبوليتان بنيويورك ، وذلك في كتابه (مذكرة الفنون الزخرفية الإسلامية) .

٤) بحث (قصيدة النثر وايقاع الحضارة) وقد نشر في كل من مجلة جامعة تشرين ، سورية ومجلة « الاقلام » العراقية عام ١٩٧٩ م .

٥) كقولهم (صيرورة) بدلا من (تحول) و (تشيّوء) بدلا من (تكون) و (المابعد) بدلا من (الآخرة) و (الميتافيزيك) بدلا من (الغيب) و (المعروبية) بدلا من (العربية) و (الاسلاموية) بدلا من (الإسلامية) و (أوّلاني) بدلا من (أوّلي) .. الخ .

٦) وارجع إلى بحث انعام الجندي المقدم لمهرجان المربد الثاني ١٩٧٤ م (هل واكب النقد الأدبي الشعر الجديد) . كتاب (الشعر والمجتمع) الصفحات (١٥٩ ــ ١٧٣) .

٧) ولاسيما في كتابيه « مقدمة للشعر العربي » و « زمن الشعر » ثم في قمة كتبه خطورة واتساعاً « الثابت والمتحول » بأجزائه الثلاثة .

٨) ادونيس : الثابت والمتحول ج ٢ : ص ١١٣ ــ ١١٥ . بيروت ١٩٧٧ .

٩) في محاضرته وندوته الشعرية بجامعة قسنطينة ــ الجزائر في ابريل نيسان ١٩٨١ م .

١٠) هناك دراسات حديثة ماتزال غير مكتملة تشير إلى أن الأوزان العربية هي نفسها أوزان الشعر عند الشعوب السامية القديمة في القصائد والملاحم التي اكتشفت في مدينتي (ايبلا) و (اوغاريت) وقريبة جداً من أوزان ملحمة جلجامش ، وهي تعود إلى منتصف الالف الرابع قبل الميلاد وقد وصلت إلى نتيجة مماثلة تقريباً في دراستي العروضية المقارنة بين الشعرين الصيني والعربي (لم تنشر) .

١١) راجع ندوة صحيفة الثورة الدمشقية بعنوان (وهم الحداثة والمعاصرة) بتاريخ ١٩٧٩/٨/١٢ م .

١٢) محمود حسن إسماعيل ، صوت المعركة : مجلة الوعي الإسلامي ، أكتوبر ١٩٧٣ .

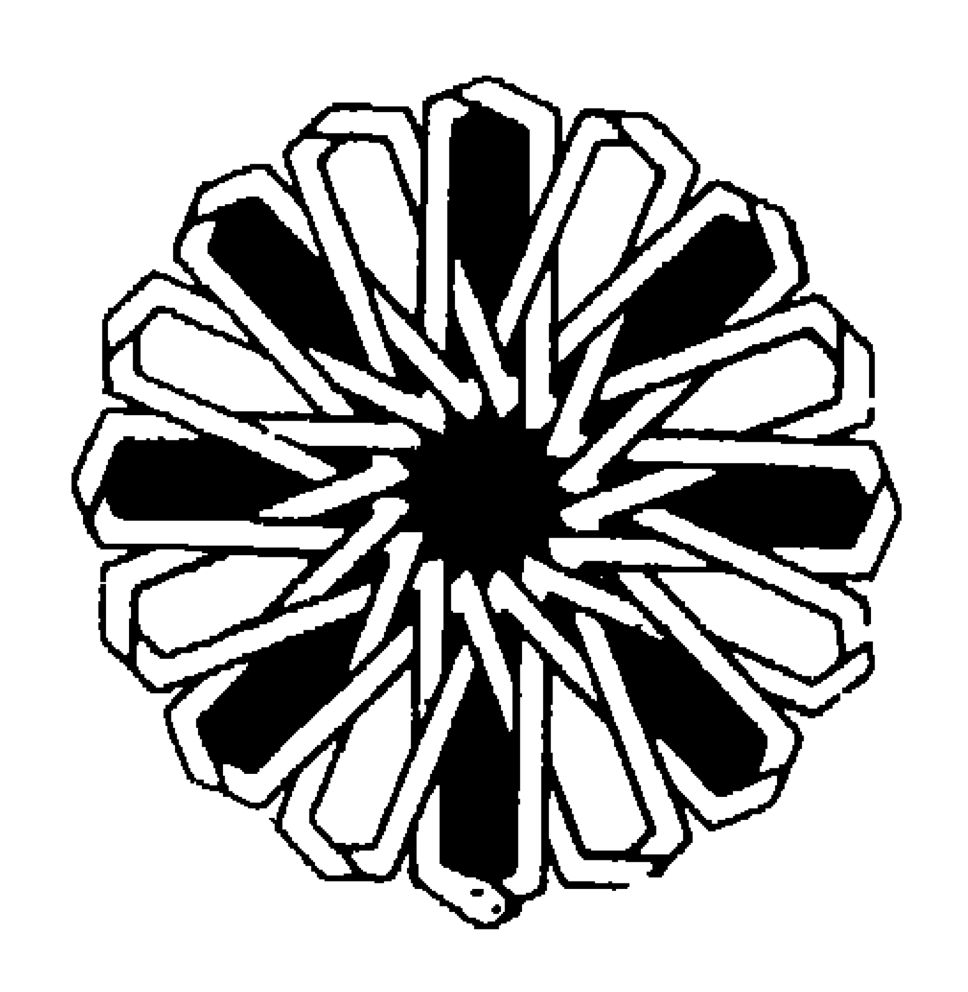
١٣) أحمد محمد الصديق ، حنين إلى القمة : نداء الحق ، ص ٧ الدوحة ١٣٩٨ هـ .

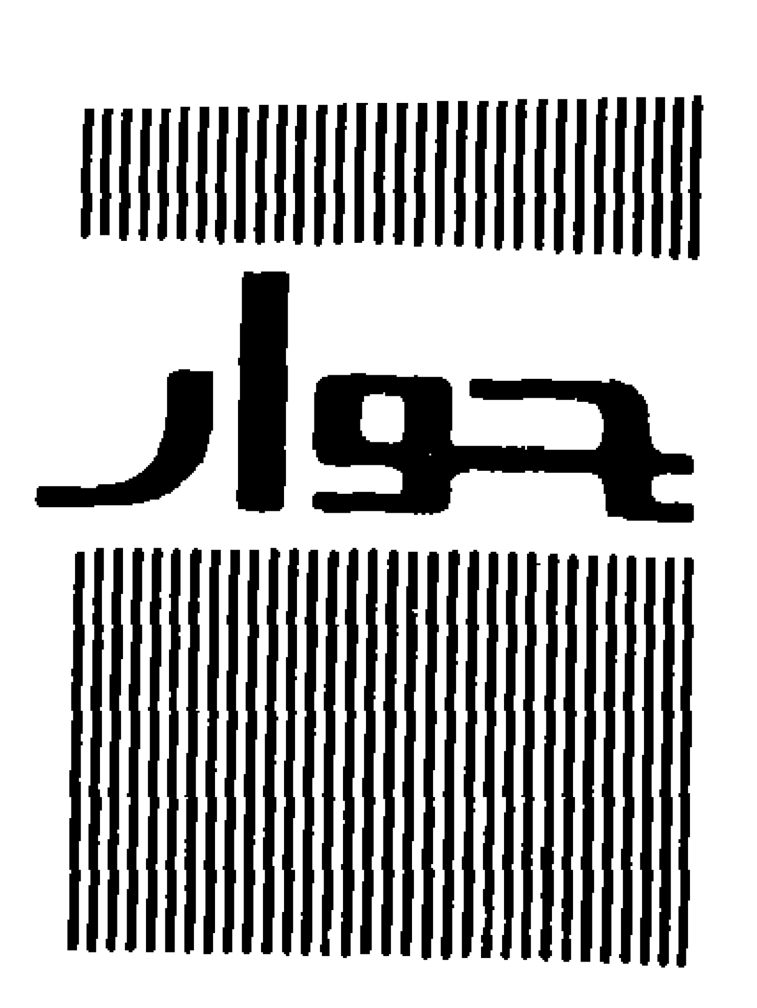
١٤) هاشم الرفاعي ، شباب الإسلام : ديوان هاشم الرفاعي ، ص ٣٨٣ . جمع وتحقيق محمد حسن بريغش الرياض ١٩٨٠ م .

١٥) شريف قاسم ، عودة الغائب : مجلة حضارة الإسلام ، شوال وذو القعدة ١٣٩٨ هـ .

١٦) محمد المجذوب ، مجد الحياة . وهذه القصيدة ومعها كل القصائد التي لن نشير إلى مصادرها في الهوامش التالية استقيناها من مخطوطات للشعراء أو

منشورات غير رسمية على الأغلب .
١٧) عصام الغزالي ، اشجان الطين : لو نقرأ أحداق الناس ، ص ١٣ القاهرة ١٩٧٧ م .
١٨) عمر بهاء الأميري ، فتنة مع الله ، ص ٨٧ . بيروت ١٣٩٢ هـ .
١٩) وليد الأعظمي ، نيران وثارات : أغاني المعركة ، ص ٥٣ الكويت ؟
٢٠) مؤمن الله أكبر : مجلة المجتمع ، السنة الرابعة ، ص ١٨ .
٢١) أحمد محمد الصديق ، وقفة مع العيد .
٢٢) عبدالله عيسى السلامه ، خفير ، مجلة حضارة الإسلام ، رجب وشعبان ١٣٩١ هـ .
٢٣) هاشم الرفاعي ، أغنية أمّ : ديوان هاشم الرفاعي ، ص ٣٩١ .
٢٤) هاشم الرفاعي ، أغنية أمّ : ديوان هاشم الرفاعي ، ص ٣٩٣ .
٢٥) عمر بهاء الأميري ، في قرنايل : مع الله ، ص ١٤٩ .
٢٦) عصام الغزالي ، مرثية رجل في جهنم .
٢٧) أحمد محمد الصديق ، الشباب نداء الحق ، ص ٨٠ .
٢٨) سيد قطب ، أخي .
٢٩) الرباعية الثانية ليست من شعر سيد قطب ولكنها من شعر محيي الدين عطية بنفس العنوان ، حيث كان الاثنان يتطارحان السباعيات فاختلط الأمر على الناقلين . ويتضح ذلك من اختلاف ترتيب القوافي حيث درج سيد قطب في رباعياته على استثناء الشطر الثالث من وحدة القافية داخل كل رباعية ، بينما درج محيي الدين عطية على استثناء الشطر الرابع ، كما هو واضح في هذه المختارات وكما أفاد الشاعر (التحرير)
٣٠) عمر بهاء الاميري : عزلة الاحرار مع الله ، ص ١٧٦ .
٣١) عبدالرحمن بارود : غريب الديار .
٣٢) وراجع تفصيل ذلك في كتابنا (حركة الشعر الحديث) ، ص ٤٠٧ دمشق ١٩٧٨ .
٣٣) ديوان « نداء الحق » ، ص ٩٦ .
٣٤) في كتابنا (حركة الشعر الحديث) .
٣٥) سيد قطب في كتابه « خصائص التصور الإسلامي » ، ص ١٠١ وما بعدها .
٣٦) عبدالله عيسى السلامة ، غرفتي : مجلة حضارة الإسلام ، العددان ٨ ــ ٩ : ١٣٩٨ هـ .
٣٧) منير صالح .
٣٨) محمد منلا غزيل .





تعقيب على تعقيب

(الحضارة قبل أن تولد)

د . عبدالحليم عويس

كلية العلوم الاجتماعية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الرياض

ليسمح لي القاريء الفاضل ــ وأنا في كامل التزامي بالموضوعية ــ أن أبدي ــ مع تقديري للأخ الفاضل الدكتور أحمد كمال ابوالمجد ــ شديد أسفي على ذلك التعقيب الذي نشره الدكتور ابو المجد استدراكاً منه على مقالتي المنشورة في العدد (٣٢ ــ كلمة التحرير تحت عنوان : الحضارة قبل أن تولد) من مجلتنا العزيزة (المسلم المعاصر) وذلك في العدد (٣٤ من المسلم المعاصر) .

ــ وليس مبعث أسفي متّصلاً ــ في البداية ــ بشيء علمي أرشدني إليه ، فالحكمة ضالة المؤمن وإنما مبعث أسفي الشديد هو ذلك (الإسقاط الغريب) الذي انتهجه الدكتور ليصل منه إلى أن يتقوَّل عليّ ما لم أقل ، وأن يلزمني رأياً ليس رأيي ، بل ليفرض عليّ موضوعاً لم ألمسه من قريب ولا بعيد ، ومع ذلك فهو يستعمل في ذلك أسلوباً ما كنت أنتظر منه أن يصل إليه .

إن موضوعي ــ أيّها الناس ــ في حقيقته ، يتصل بقضية « الحضارة قبل أن تولد » أي في المرحلة التي تتكون فيها (خمائر) الحضارة ، والتي تكون فيها بذورها ضئيلة لا تقوى على هذه الحالة تكون كما شبهتها ــ في بحثي ــ كالجنين في الرحم ــ يحتاج إلى حماية خاصة ــ ولا يمكن لأي عاقل أن يطلب (جنيناً في الرحم قبل أن يولد) أن يصارع التيّارات ، وأن لا يكون (انعزالياً) .. ومن هنا فإن (خمائر) أية

حضارة وبناتها العباقرة والعظماء لابُدّ من (حصانة) في مرحلة التأسيس على الأقل [ومن هنا غضب الرسول عندما رأى أحد الصحابة يقرأ التوراة]

.... هذا هو موضوعي ــ أيها الناس ــ وهو موضوع يتصل بفلسفة التاريخ أو تفسير التاريخ .

ــ يقول الدكتور (أبو المجد) في صدر تعقيبه :

« إنني أرى [خطراً كبيراً] في الالتجاء إلى أسلوب الاستعارات اللفظية الغامضة في تناول قضايا وثيقة الاتصال بسلوك الناس أفراداً وجماعات وبسعيهم إلى تحقيق أهداف معينة وحماية مصالح محددة ، ذلك أن هذا الأسلوب يحول في تقديري دون التزام الضبط والتحديد في وصف الظواهر وتشخيصها وفي اقتراح الحلول وتفصيلها » .

وهذا النص الذي صدَّر به الدكتور (تعقيبه) هو نصّ ــ كما يدرك القارىء ــ (خارج عن الموضوع) وهو أقرب ما يكون إلى أساليب (الوعظ) الموجه في غير موضوعه ، دون أن يقوم بعملية (تهييج) أو (إثارة) من هذا اللون الذي تصادر به الأفكار ، ويشهر فيه بالأبرياء ، وتوجه السهام إليهم ، وكأنهم (أعداء الفكر) وأنهم (دعاة) إلى (العزلة) وإلى (الانصراف عن المشاكل الحقيقية) وعن (مواجهة المسئولية) وهم يمثلون في النهاية (خطراً كبيراً) !!

وأنا لا أدري لماذا هذه العجلة في اتهام الناس ؟ فضلًا عن الإسقاط العمد عليهم بما لم يخطر لهم على بال .

وقد جعلني أميل إلى أن الدكتور ــ هداه الله ــ إنما عمد إلى هذا الإسقاط عمداً ــ أني رأيته يُخْرج الأمر عن دائرة مجلتنا (المسلم المعاصر) (التي هي صاحبة الحق الأول في الحوار حول الموضوع) وراح يضرب لي وبمقالي المثل أثناء حديثه عن انتهاء مرحلة (البيات الحضاري) ــ (حسب مصطلحه الذي سمح لنفسه باشتقاقه وصادر حقنا في استعمال مصطلحات تعبّر عن رؤيتنا لنشوء الحضارة) وذلك على صفحات مجلة أخرى ــ غير المسلم المعاصر ــ وهي مجلة (شئون عربية عدد ٢٩ يوليو ١٩٨٣) ..

فلم يقف الأمر إذن عند إيراد تعقيب ــ (بحجة) ــ ينتظر رداً ــ (بحجة) ــ وإنما هو (إسقاط إجباري) و (مصادرة قهرية) و (ملاحقة فكرية) .

★★★

قضية المصطلحات :

وبعد أن يورد الدكتور (أبو المجد) بعض المصطلحات التي استعملتُها في بحثي يعلق بقوله : « أعترف مرة ثانية أنني لم أفهم جيداً حدود المعاني التي تحملها هذه

المصطلحات » !! أما أن الدكتور لم يفهم جيداً حدود المعاني للمصطلحات التي استعملتُها في بحثي ، فهذه قضية تتعلق به هو ، ولستُ مسئولاً عنها ، ومع ذلك فهي قضية خطيرة تحتاج إلى مناقشة . فإلزام أهل الاختصاص باستعمال مصطلحات (شعبية) يتعامل معها الجميع بسهولة ، ويتناولونها كما يتناولون (المصطلحات الدارجة) في الصحافة السيارة — هو قتل للمناهج العلمية ، ولاتزال ، وستظل لكل العلوم مصطلحاتها المختصة برجالها ، والتي قد تبعد عن ذهن غير المختصين .

ولو أننا أرغمنا « أزوالد شبنجلر » ، و « هيجل » ، و « أرنولد توينبي » ومالك ابن نبي على استعمال (مصطلحات دارجة) ، والابتعاد (عن أسلوب الاستعارات اللفظية الغامضة) !! — كما يقول الدكتور — لتحققت لنا — بالتأكيد — (كارثة علمية) ، ولفقد كل فلاسفة التاريخ — بل كل الفلاسفة — مستواهم الخاص ، وقدرتهم على التعامل مع الحقائق الفنية الدقيقة .

وليسمح لي الدكتور أبو المجد — وهو رجل قانون أساساً — أن أسأله : ألا يوجد في فروع القانون المختلفة ، وفي أبواب (الفقه) كذلك مصطلحات تنأى عن غير المختصين ؟ وحتى إذا فهمها غير المختصين فإن فهمهم لها يبقى محدوداً وغير دقيق ؟ .. فلماذا يريد — سامحه الله — لأساتذة (فلسفة التاريخ) — وحدهم — أن يتركوا مصطلحاتهم وينزلوا إلى المستوى العادي !!

ويتابع الدكتور فيعلق على فكرتنا التي نتجه فيها إلى القول بضرورة (نقاء مرحلة تكوين جنين الحضارة) وهو ما يقتضي ضرورة حماية (المرحلة البنائية الأساسية) للحضارة — أية حضارة — من الأمراض والمؤثرات الخارجية (كمرحلة حماية النص القرآني حتى من اختلاط السنَّة به في الإسلام) .

ولأترك القارىء يحكم بنفسه على كلمات « الدكتور » أحمد كمال أبو المجد :

يقول :

« إن هذا التصور رائج منتشر لدى كثير من الكتاب والمفكرين وهو (مسئول) — فيما أرى — عن (أزمة) كثير من الحركات الإسلامية في محاولتها تصُور العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، ومسئول كذلك عن أزمة المسلم المعاصر ووقفته مشدوداً مشدوهاً حائراً وسط ما يحيط به من متغيرات » .

ويقول :

إن أصحاب هذا النظر يوشكون أن يقولوا في الإسلام ، قولنا في الحق سبحانه :

كل ما خطر ببالك فالله بخلافه ...

وهم بهذا القول يقيمون حاجزاً من الغربة بين الناس وبين الإسلام بهالة من الغموض والإبهام ... يعجز معها الناس عن أن يجدوا أنفسهم في هذا الدين ... وهو أمر — فيما نرى — خاطيء أشد الخطأ ، ضار بالمسلمين أفدح الضرر » ...

ونحن لن نستطرد في ذكر بقية النصوص التي يعزف فيها الدكتور أبو المجد على هذه النغمة ، وسنتجاوز كذلك عن هذه النَّبرة الخطابية ، وهذه اللهجة التي حملتنا وحملت مقالنا ماليس فيه ، وما ليس منه ، وما لم يخطر لنا على بال .

لكن الشيء الذي لا أستطيع أن أتجاوزه هو ما زعمه الدكتور عن مسئولية مثل هذا الفكر عن (أزمة كثير من الحركات الإسلامية) و (أزمة المسلم المعاصر ووقفته مشدوهاً حائراً) ولعلها فرصة أن نقول (كلمة حق) في قضية (أزمة الشباب) أو (تطرف الشباب) أو (أزمة المسلم المعاصر) .

فيا تُرى من المسئول عن هذه الأزمة ؟

— هل هو الفكر الذي صمد في وجه الزحف الاشتراكي ، وأصرَّ على مقاومة (الغزو الفكري) ورفض الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه ؟

— أم ترى هو الفكر الذي قبل عن طواعية (مسخ الإسلام) وتشطير الإسلام إلى (إسلام اشتراكي) أو (إسلام يساري) ؟

— هل المسئول عن (أزمة الشباب) هم هؤلاء الذين قضوا نحبهم في سبيل الله ، أو الذين انتظروا وما بدَّلوا تبديلا ؟

— أم هم هؤلاء الذين يفصلون بين الدين والسياسة ؟

— هل المسئول عن أزمة الشباب (وأزمة المسلم المعاصر الذي تحول إلى حائر مشدوه) هم هؤلاء الثابتون على الحق ، الذين لم يستسلموا لضغوط الواقع المريض ، فآمنوا بوجود (اقتصاد إسلامي) ، ودافعوا ضد اضطهاد (الإنسان المسلم) وطالبوا بأن يكف الآخرون عن تطرفهم في إباحة الدعارة والخمور وفي توجيه إعلامهم توجيها سيئاً حتى نستطيع أن نحول بين الشباب وبين التطرف .. لأن تطرف الشباب هو ردّ فعل لتطرف الحكام في وسائل التعذيب ، وتطرف الإعلام في الفساد ..

هل هؤلاء هم المسئولون عن الأزمة أم المسئولون عن الأزمة هم الذين التمسوا التبريرات لإباحة الربا ، ووقفوا — حتى اليوم — ضد المصارف الإسلامية ، ولم يكتب واحد منهم سطراً في ضرورة رفع الظلم عن المنكوبين ، ولم يعرفوا من التطرف إلا تطرف الشباب . أما تطرف بعض الحكام في سحق حقوق الإنسان وفي استيراد وسائل التعذيب ، وفي إيذاء مشاعر المسلمين

بأبشع الأفلام الداعرة حتى في نهار رمضان .. فهؤلاء — في رأي هؤلاء — غير متطرفين ، ويجب أن لا تتحرك المشاعر ضدهم ؟

ويمضي الدكتور أبو المجد محاولا — في بعض فقراته — أن يتراجع عن أسلوبه الذي وصفناه بما يكفي ، فينعت دعوتنا بأنها تصدر عن (رغبة نبيلة في المحافظة على روح الحضارة الإسلامية حتى يكون تأثير المسلمين في العالم من حولهم تأثيراً إسلامياً حقيقياً) ..

ومع شكرنا له لهذا الظن الحسن ، لكن السؤال الوارد هنا : مادمت — ياأخي — تدرك أن رغبتنا نبيلة ، أفلم يكن من الممكن الكف عن تحميلنا — وأمثالنا — مسئولية (أزمة الشباب المعاصر) ؟

— ومع ذلك فلا يلبث الدكتور بعد عبارته السابقة أن يقيم علينا (دعوى) أخرى لم تخطر لنا على بال ... فهو بعد أن أورد عبارته السابقة يقول :

(لكن ليذكر أصحاب هذه الدعوة أن روح الحضارة لا تحتاج إلى أن تولد من جديد مع مطلع كل جيل) .

وهل ورد في كلامنا شيء من هذا القبيل ؟ أم هو الإسقاط العمد ؟ — إننا — أنفسنا — الذين كتبنا مقالة كبيرة منذ سبع سنوات تصدّرت غلاف مجلة الدعوة المصرية نحارب فيها فكرة (العصر المكي) و (العصر المدني) التي يتطرّف إليها بعض الشباب ، لأننا — مع يقيننا بضرورة التركيز على العقيدة — لكننا نؤمن بوجوب تطبيق الشريعة الإسلامية على المسلمين وجوباً فورياً كما طبقها الرسول في المدينة على الأنصار الذين لم يمروا بعصر مكي ..

ونحن نرى أن عدم تطبيقها (إثم) يقع فيه القادرون على تطبيقها .. أما غير القادرين من المحكومين فحسبهم الإنكار بالصور الممكنة التي لا تحدث فتنة ، ولقد كان مقالنا تحت عنوان (نحن لا نطالب بتطبيق الشريعة سذاجة) وقد كان له صدى طيب ونقلته مشكورة مجلة المجتمع الكويتية الغراء ، كما نقلته صحف أخرى .

— فمن أين للدكتور أن يسقط على كلامنا هذا الرأي الغريب ؟

والآن ليسمح لي القارىء أن أطرح هذا كله جانباً .. فقد مللته ، ولكنه (فرض عليّ) وما كنتُ أتمنّى أن ألقاه ... وليعلم القارىء أني تجاوزت عن نصوص أخرى . من هذا المستوى السابق — ملأ بها الدكتور أبو المجد — عفا الله عنه — مقاله ، وما كان أغناه عنها ..

قضية العزلة :

لكي نناقش أية قضية حضارية فلابد أن توضع في إطارها الزماني ، وفي إطار

المصطلحات التي استعملتها ، وتقاس بأصول الأشياء ، وتقارن بغيرها من النظائر ... وبالتالي فعندما تحدثت في مقالي عن مرحلة (جنين الحضارة) أو (الرحم الشرعي للحضارة الذي يجب أن يتوافر له التحصين والحماية والنقاء) عندما تحدثت عن هذا كان على أيّ إنسان أن يحدد (الإطار الزمني) للموضوع ، وإطار موضوعي هو مرحلة (الإرهاص) لنشأة أية حضارة ، إنها مرحلة تكوين (العناصر الأساسية) لأية حضارة ، في أيام بناتها الأول ، وليس في المراحل التالية ، فضلًا عن (الدورات المتعاقبة) في الحضارة — أية حضارة .

وعلى كل من يحاول استئناف (الإقلاع الحضاري) تحت راية حضارة معينة أن يحافظ على أصول هذه الحضارة ، ولا يسمح بامتزاج أسسها بحضارة أخرى ، اللهم إلا إذا كان ثمة قصور في بناء الحضارة المزمع استئناف إقلاعها ...

وفي حالة (الحضارة الإسلامية) — ونحن نضرب بها المثل — فإن المصلحين الصادقين كلهم قد وعوا هذا (الإطار) وأدركوا أن آخر هذه الأمة لن يصلح إلا بما صلح به أولها .

وكذلك تعتبر الجماعات الإصلاحية الإسلامية الواعية والصادقة هي التي بدأت من الانطلاق من (الأصول الصحيحة السليمة) (الكتاب والسنة) .. هكذا فهم أبوبكر حين رفض أن يتنازل عن (عقال بعير) لأن التنازل هنا أمام تحدي (الانشطار القيمي) كان يعني بداية التدهور .

.... إننا نترك الحديث للعلامة الفيلسوف (رجاء جارودي) ، ليبين لنا ضرورة الحفاظ على الذاتية (بطريقة سلفية بحتة) ويبين لنا أن هذه (السلفية الذاتية) هي الطريق الوحيد للمعاصرة ، أما الذوبان والخلط بين بعض العناصر الإسلامية وعناصر أخرى مستوردة من أيديولوجيات أخرى فهو — كما قال جارودي (انتحار حضاري) — يقول جارودي :

لقد ظهرت على السطح (قضية التحديث) مع جيل المصلحين الذين التحموا بالحضارة الأوروبية في مرحلة زحفها وعلى رأس هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في المشرق وعبدالحميد بن باديس في المغرب .

وكان التحديث عند هؤلاء العظماء واضحاً لم يكن فيه غموض كالشأن عند تلامذتهم أو مدّعى التلمذة عليهم .. لقد كان التحديث مرتبطاً كل الارتباط بالعودة إلى الأصول وكانت الصورة المثلى له في أذهانهم هي صورة فجر الإسلام عندما بزغ ضوؤه .. ونحن نجد أن هذه الفكرة السلفية الأصلية والإصلاحية كانت الردّ الحضاري

السليم على هجمة الحملة الفرنسية التي أرادت تغريب الشـرق وفرنسته وليس تحديثه .

والفرق كبير بين التغريب والتحديث ، فالتغريب تقليد واستعباد ، والتحديث تطور مناويء وثقة حضارية في النفس ومبادرة وقيادة .. فشتان بين الأمرين .. ومن هنا كانت الدعوة الإصلاحية السلفية هادفة إلى الإحياء الداخلي والعودة إلى الجذور وهذا هو معنى النهضة الحضارية (الاصطلاحي) فهي إبداع من الداخل أي من منابع الإسلام الحضارية الأساسية وليس مجرد إسقاطات خارجية .

ومن أمثلة التخبط الحضاري والخلط في عملية التحديث ما حدث عندما وصلت الدولة العثمانية إلى شوطها الأخير وسيطرت عليها جماعات التغريب ، هؤلاء الذين اعتبروا أن الحضارة هي (أوروبا) وكأنه لا حضارة خارج دائرة أوروبا ، فلهذا أتوا بمصطلحات أوروبية حديثة ، وأسقطوها على مؤسساتهم الخاصة ، فاستبدلوا مصطلح (الشورى) ووضعوا مكانه مصطلح (الديمقراطية) ، وكَأَنَّ معادلات الحضارة الصعبة تُحل بهذه السذاجة ... فضلا عن أن هذا الموقف يعكس ضعفاً مزرياً ، فليست الحضارة هي فرنسا أو الغرب ... وليس هذا الموقف (المتخَلِّف) تحديثاً ولا تعصيراً ، وإنما هو تقليد أعمى للغرب وسوء وعي بالذات .. والأدهى من ذلك أن الذي ينقل هذه المؤسسات الغربية أو مصطلحاتها وتركيباتها لا يدري أن وراءها (فلسفة) كاملة متصلة بالفرد والمجتمع .

والفرق بين مؤسسة (الشورى) ومؤسسة (الديمقراطية) فرق كبير .

فمؤسسة الديمقراطية تبني على أساس تقديس الفرد وكأنه كل شيء في الكون وهو مصدر القيم وغاياتها ، بينما الشورى (مؤسسة) فردية جماعية في نسيج واحد منسجم متكامل .

وعندما نستورد المؤسسات الغربية ، نكون قد قمنا بحقن الإسلام بسمٍّ خارجي ... (فالفردانية) [أي تحويل الفرد إلى مقياس وغاية للقيم] هي عملية قتل للروح الجماعية وللسمو الروحي الذي يجعل من وجود الإنسان نفسه وسيلة لغاية هي تحقيق رسالة إلهية بينما النظرة الفردانية الأوروبية تقطع الطريق على هذه الغاية .

وحتى نقل التكنولوجيا [التي يزعم كثيرون أنها كلاً مشترك !!] بطريقة شاملة (يقول جارودي) تؤثر على صياغة الحياة ، ولابد فيها من الانتقاء .. وسوف أضرب مثلين يدلّان على ضرورة أن تكون للمسلمين (تكنولوجيا) خاصة بهم .. فإن منظمة الصحة العالمية قد خصصت لمكافحة الأمراض المتوطنة في دول العالم الثالث الذي يمثل ثلاثة أرباع البشرية ميزانية مقدارها عشرون مليون دولار فقط وهذا المبلغ لا

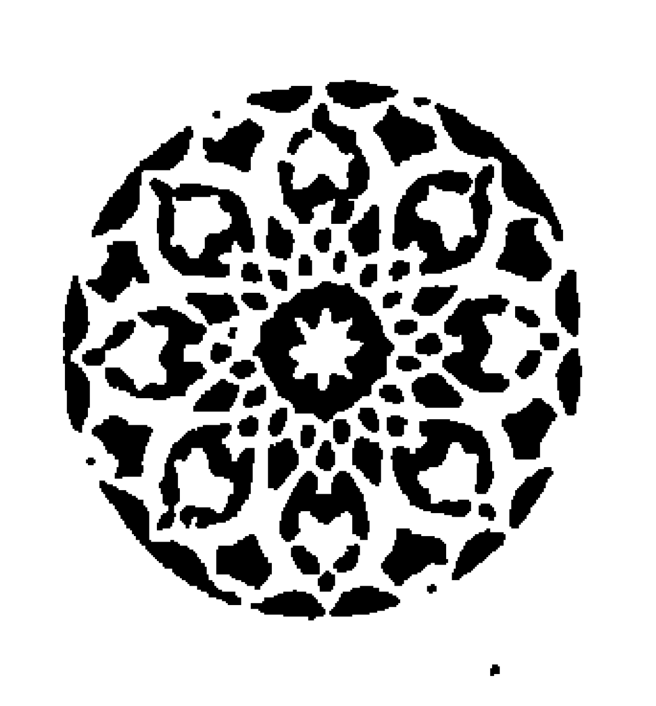
يساوي ثمن طائرة حربية واحدة من هذه الطائرات التي قد تسقط في التدريبات العسكرية ، فهل يترك العالم الثالث نفسه ذليلًا لهذه التكنولوجيا الهزيلة التي لا تأبه بأخطر الأمراض التي تفتك به ولا تعطيها إلا هذا المبلغ الهزيل ؟ وثمة مثال آخر على فساد نقل التكنولوجيا بمنهجها الشامل (غير الانتقائي) فإنهم في امريكا الوسطى أنفقوا كثيراً من الملايين لكي يتوصلوا إلى (نقل القلب) ومن المعروف أن عملية نقل قلب واحدة تتكلف ما يكفي لسدّ تكاليف عدد من الأمراض المتوطنة في عدد من بلدان العالم الثالث ؟

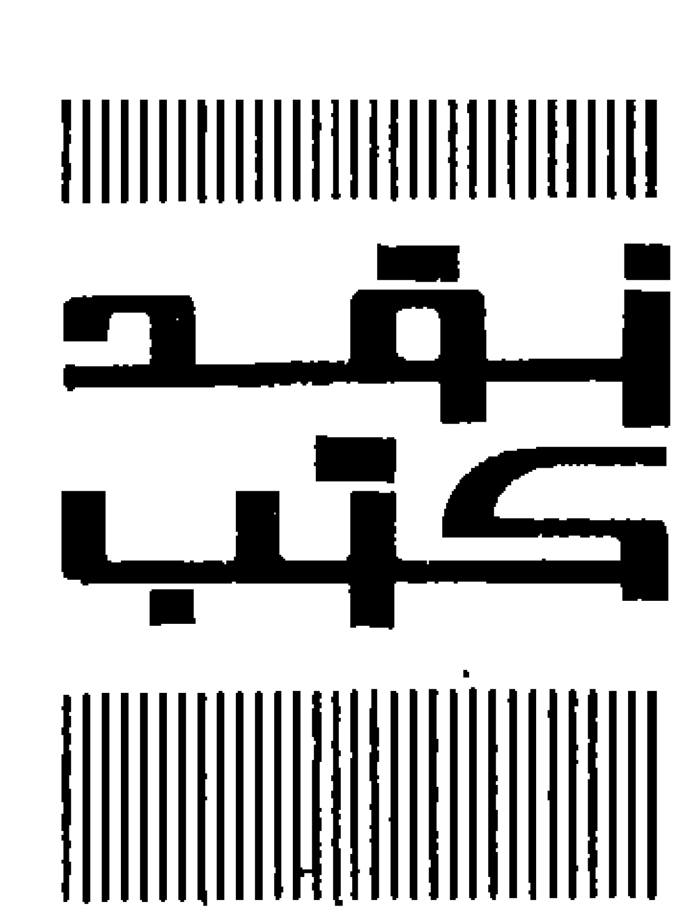
ــ واثنان فقط من المستفيدين بعملية (نقل القلب) يتكلفان ما يكفي لسدّ التكاليف المطلوبة لنصف البشرية في القضاء على الأمراض المتوطنة ..

فهل يترك العالم الثالث نفسه بدون (تكنولوجيا خاصة) تتناسب مع ظروفه وأمراضه الخاصة ومشكلاته ومرحلته الحضارية ؟ (انتهى كلام جارودي) !!

ــ وهل من حقنا ــ في نهاية هذا التعقيب على التعقيب ــ أن نطمع في أن يفرق إخواننا الذين يتناولون قضايا الحوار الحضاري أو التلاحم الحضاري بين (المواقع التي تعيشها كل حضارة .. إذ أنه لا يمكن الحوار أو التفاعل بين ذئب وحمل ــ كما واجهت بذلك جارودي وأيدني في ذلك ــ (انظر حواري معه بمجلة الدعوة السعودية عدد ٩١٠) فأولا يجب أن نساعد حضارتنا على أن تقف على أقدامها ، وأن تتأصل قواعدها ، وأن تقضي على الهزيمة الداخلية في نفسها ، وأن تثق في قضية وجودها ، وفي إمكاناتها .. وأن تلفظ كل وسائل الترقيع والتلفيق !!!

وبعدها ــ وفي ظل هذا التكافؤ ــ سنتحول نحن إلى دعاة للحوار الحضاري ، لأنه سيصبح حواراً بين متكافئين ، وليس حواراً بين (حضارة مغرورة) ، و (حضارة مقهورة) يبحث لها بعض مثقفيها عن (تطعيم خارجي) بسموم قاتلة (حسب تعبير جارودي) .. واللهم اهدنا إلى الحق واهد بنا إلى الحق .





جند الله ... إلام ندعوهم ؟

ملاحظات حول كتابين

محيي الدين عطية
دار البحوث العلمية ــ الكويت

١ ــ سعيد حوى/جند الله ثقافة وأخلاقا .

الرأي الآخر

صدَّر المؤلف الطبعة الثانية من كتابه ص ٣ بكلمة شكر للذين نقدوا الكتاب في طبعته الأولى ، ونقدوا صاحبه ، قائلًا أنهم أحسنوا بذلك إلى الكتاب وإلى صاحبه .

وكنا نستحسن أن يعرض هذا النقد ويبين وجه الإحسان فيه ، وأن يعرض ردّه أو تعقيبه على ما لم يتفق فيه مغ ناقديه ، لما في ذلك من فائدة مرجوة للقراء .

الرِّدّة

تحت عنوان هل في العالم الإسلامي ردة ، أورد المؤلف في ص ٥ الآية الكريمة « إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سوّل لهم وأملى لهم . ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزّل الله سنطيعكم في بعض الأمر والله يعلم إسرارهم (٤٧ : ٢٥ ، ٢٦) وقال المؤلف انه وجد ــ بالتأمل **الصحيح** لهذا النص ــ أن الآية نص **صريح** في الحكم بالردة على كل من أطاع الكافرين ولو في بعض أمره ، فالآية اعتبرت مرتداً من أعطى لمن كره ما أنزل الله الطاعة في بعض الأمر ، والواقع الذي نرى عليه حال **كثير** من ذراري المسلمين أنهم أعطوا الطاعة **كاملة في كل** شيء لطبقات من الكافرين مستحلين ذلك غير شاعرين **بالكفر** أو شاعرين ، ومنهم من أعطاه لكافر

صريح ومنهم من أعطاه لمنافق والأمثلة اكثر من أن تحصى . انتهى كلام المؤلف ، وبالرجوع في تفسير الآية الكريمة إلى ما قاله كبار الصحابة وفقهاء التابعين وتابعيهم نجد أن ما وجده المؤلف (بالتأمل الصحيح) من أن (النص صريح) في الحكم بالردة على ذراري المسلمين إن أطاعوا الكافرين يختلف اختلافاً بيّناً عما سنورده من أقوالهم . وأن أحكام الردة تُستنبط من أدلة أخرى غير هذه الآية التي نزلت في أهل الكتاب ، وفي اليهود منهم بوجه خاص .

فعن ابن عباس رضي الله عنه : إن الذين ارتدوا على أدبارهم ، رجعوا إلى دين آبائهم وهم اليهود . من بعد ما تبين لهم الهدى ، التوحيد والقرآن وصفة محمد ﷺ ونعته في القرآن . الشيطان سوّل لهم ، زين لهم الرجوع إلى دينهم . وأملى لهم ، الله أمهلهم إذ لم يهلكهم . ذلك ، الارتداد . بأنهم قالوا ، يعني اليهود . للذين كرهوا ، وهم المنافقون جحدوا في السر . ما نزّل الله ، به جبريل على محمد ﷺ . سنطيعكم ، سنعينكم يامعشر المنافقين . في بعض الأمر ، أمر محمد عليه السلام بلا إلهٰ إلا الله إن كان له ظهور علينا . والله يعلم إسرارهم ، اسرار اليهود مع المنافقين . (السيوطي ٢٠٧/٥ و٢٠٨ هامش) .

وفسّرها الفقيه التابعي قتاده رضي الله عنه : إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى ، قال هم أعداء الله أهل الكتاب ويعرفون نعت محمد ﷺ وأصحابه عندهم ويجدونه مكتوباً في التوراة والانجيل ثم يكفرون به . الشيطان سوّل لهم ، قال زيّن لهم . ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزّل الله ، قال هم المنافقون (السيوطي ٦٦/٦) وفسّرها ابن جريج رضي الله عنه وهو فقيه من تابعي التابعين : إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى ، قال اليهود ارتدوا عن الهدى بعد أن عرفوا أن محمداً ﷺ نبيٌّ . الشيطان سوّل لهم وأملى لهم ، قال أملى الله لهم . ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزّل الله ، قال يهود تقول للمنافقين من أصحاب النبي ﷺ وكانوا يسرّون إليهم أناّ سنطيعكم في بعض الأمر وكان بعض الأمر أنهم يعلمون أن محمداً نبيٌّ ، وقالوا اليهودية الدين فكان المنافقون يطيعون اليهود بما أمرتهم . والله يعلم إسرارهم، قال ذلك سر القول (السيوطي ٦٦/٦) .

ولا أدري كيف يستشهد الكاتب بآية من كتاب الله — قاطعاً فيها برأي ونظر — دون أن يرجع إلى ما أشرنا إليه من تفاسير ، أو إلى غيرها من التفاسير المعتمدة ؟

وفي ص ٨ يتحدث الكاتب عن (ردة) العالم الإسلامي عن الإسلام فيقول : « إن في العالم الإسلامي اليوم ردة ومن لم يرتد من أبنائه فإنه في حالة ترك للإسلام ، والقليل القليل مَنْ بقى متمسكاً به معتصماً بحبل الله » .

وإذا أردت التأكد من هذا فتعال إلى أي جامعة أو كلية عادية في العالم الإسلامي فإنك ستجد أن ٩٠ بالمائة من أهلها لا

يقيمون الصلاة و١٠ بالمائة فقط يقيمون الصلاة ، وحتى بعض الذين يقيمونها قد نجد عندهم آراء تعتبر ناقضة للشهادتين فإذا كانت الصلاة هي رمز الإسلام العملي تبين لك صحة ما سبق » .

« إذاً المسلمون في العالم الإسلامي في حالة **ردة** أو ترك قليل أو كثير لهذا الدين إلا قليل ، ومع وجود مسلمين لم يرتدوا ولم يتركوا ، ومع وجود من تركوا ولم يرتدوا فإن طابع **الردة** هو الذي صبغ حياة العالم الإسلامي على اعتبار أن أجهزة الحكم كلها تقريباً آلت إلى يد **مرتدين** أو **منافقين** أو **كافرين** أصليين » انتهى كلام المؤلف . والسؤال المنطقي هو :

كيف تأتّى للكاتب أن يحكم على مسلمي هذا الزمان بالردة ؟ ومن أين له أن يحكم بأن ٩٠٪ من أبناء أية جامعة لا يقيمون الصلاة ؟ وكيف يدعونا لنذهب معه وننظر في وجوه أبناء أي جامعة في العالم الإسلامي فنكتشف أن ٩٠٪ منهم لا يصلون ؟

إن الأصل في المسلم أنه يقيم الصلاة ، فكيف تحكم عليه بأنه تارك للصلاة مالم تعايشه بنفسك ؟ أو تراقبه داخل بيته ؟ أو تستقصي أمره ممن يساكنه ؟ أو تستفسر منه شخصياً ؟

لقد خرج الكاتب بنتيجة لم يقدم لها بفرْض علمي ، أو اثبات مقنع ، أو دليل يُفضي إليها . وهذه النتيجة من الخطورة بحيث تضع الشباب المسلم (جند الله) أمام معركة واحدة من أول الطريق .

لقد استهل الكاتب كتابه بنتيجة قاطعة هي أن الردة (صبغت حياة العالم الإسلامي وأن أجهزة الحكم كلها تقريباً آلت إلى يد مرتدين أو منافقين أو كافرين أصليين) .

ومعنى هذا أن الكاتب يدعو (جند الله) إلى الاصطفاف في مواجهة المجتمع الذي يعيشون فيه ، ابتداء من أهلهم وذويهم وانتهاءً بالحاكم والسلطان ، ولا مكان لأمر بمعروف أو نهي عن منكر مع (المرتدين) ، فالمرتد يُستتاب وإلا يقتل . والحكم بقتل المرتد نقله إلينا المؤلف على هذه الصورة :

« وهناك مسألة ذكرها صاحب الهداية من كبار فقهاء الحنفية هي : لو قتل مسلم مرتداً دون الرجوع إلى رأي الإمام هل يأثم عند الله ؟ أفتى بأنه لا يأثم » (ص ٣٨٣) .

والأمر عند المؤلف ليس قاصراً على الجامعات ومن فيها من الطلاب والطالبات .

ففي ص ١٣ يقول :

« إذا درست أوضاع أي جيش من جيوش العالم الإسلامي تجد في القمة الطوائف غير المسلمة أو المنحرفة والخونة والسكّيرين والزناة ، إلا النادر ، وتجد طبقة الضباط في الغالب أفسد طبقة... » !! كيف استطاع الكاتب أن يخرج بهذه النتيجة ويبني عليها بعد ذلك أحكاماً ؟ وإذا كان للكاتب تجربة خاصة بحكم جنسيته ، أو رؤية محدودة بحدود ظروف حياته ، أو تجمعت لديه معلومات مرتبطة بدولة أو بجيش أو بجامعة .. فكيف يعممها ويطلقها بهذا القدر من الجرأة في الأحكام ؟

ولنا أن نتصور توجهات الشباب المسلم الذي يُدعى من أول صفحات الكتاب إلى مثل هذه (الثقافة) وتلك (الأخلاق) . ولنا أن نتصور كيف يمكن أن يُدعى هذا الشباب إلى تربية نفسه ، وإلى الدعوة إلى الخير ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإلى بناء وطنه ، وإلى الدفاع عن مقدساته في وجه الغاصب أو المحتل ، كيف ندعوه إلى ذلك وهو يعيش بين (المرتدين) ، يحيطون به من كل جانب ، يزاملونه في الدراسة ، وربما يشاركونه بيته وأسرته ، ويحكمه حكام من (المرتدين ، أو المنافقين ، أو الكافرين الأصليين) ، وتدافع عنه جيوش من (الخونة والمنحرفين والسكيرين والزناة) ، وهو مطالب بقتال هؤلاء جميعاً (دون الرجوع إلى رأي الإمام) كفتوى الفقيه الحنفي صاحب كتاب الهداية ؟! إن موجات التكفير لم تنقطع منذ عصر الخوارج حتى عصرنا الحاضر . وقد شهد العقد الخامس والسادس من هذا القرن موجة وسْم المجتمعات بالجاهلية ــ أي بالشرك ــ وتصدى للموجة علماء المسلمين فانحسرت ، وإن كانت الكلمات المطبوعة مازالت قابعة فوق أغلفة الكتب أو بين دفّاتها . ثم تلتها موجة التكفير بالردة عن الإسلام في السبعينات وبداية الثمانينات . وسوف تنحسر كما انحسرت سابقاتها ، إذ أن هذه الظاهرة لا تولد من فراغ ، بل لها أسباب تتجمع وتتضافر ، فتفضي إلى نتائجها ، فإذا ما اختفت الأسباب غابت الظاهرة وطواها التاريخ . ولا مجال هنا للتفصيل في هذا المبحث . والردة اسم من الارتداد ، وهو التحول والرجوع ، ومنه رجوع المسلم عن الإسلام إلى الكفر .

قال تعالى : « **يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ، قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ، ولايزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ، ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون** (٢ : ٢١٧) »

نزلت في سرية عبدالله بن جحش التي قتلوا فيها ابن الحضرمي ، فعاب عليهم المشركون القتل في رجب وهو من الشهر الحرام فأنزل الله الآية رداً عليهم (ابن كثير ١/٤٤٩) ، (القرطبي ٣/٤٠) .

فلا وجه هنا للاستشهاد بهذه الآية على إطلاق حكم الردة على مسلم ناطق بالشهادتين .

وقال تعالى : « **يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم**»(٥ : ٥٤) .

أخرج عبد بن حميد وابن جرير الطبري وابن المنذر وأبوالشيخ والبيهقي وابن عساكر عن قتادة رضي الله عنه قال : أنزل الله هذه الآية وقد علم أنه سيرتد مرتدون من الناس ، فلما قبض الله نبيه ارتد عامة العرب عن الإسلام إلا ثلاثة مساجد ... وقص قصة الردة ، ثم قال : فكنا نحدث أن هذه الآية نزلت في أبي بكر وأصحابه (السيوطي ٢/٢٩٢) .

هذه هي الردة في القرآن الكريم ، لا مجال لتأويلها لتشمل المسلمين الذين ينطقون الشهادتين .

وأما الأحاديث النبوية التي استشهد بها الكاتب ، فهذا أهمها وأصحها : عن عكرمة رضي الله عنه قال : أتى على رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم ، فبلغ ذلك ابن عباس فقال : لو كنت أنا لم أحرقهم لنهى رسول الله ﷺ « لا تعذبوا بعذاب الله » ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ

« من بدل دينه فاقتلوه » رواه البخاري . والذين حرّقهم عليّ كرم الله وجهه من الزنادقة ، وزنديق لفظ فارسي معرب معناه الذي يقول بدوام الدهر ، وإذا أرادوا ما تطلقه العامة قالوا ملحد ودهري ، وقال الجوهري الزنديق من الثنوية ، وفسره بعض الشراح بأنه الذي يدعو مع الله إلها آخر ، ويلزم منه أن يطلق على كل مشرك (العسقلاني ١٢/٢٧٠)

وقوله ﷺ من بدل دينه فاقتلوه المراد من بدل دين الإسلام بدين غيره (العسقلاني ١٢/٢٧٢) .

أما إطلاق صفة المرتدين على المسلمين الناطقين بالشهادتين فلم نجد له دليلًا من كتاب ولا سنة .

بل إن المؤلف نفسه يدفعه السياق — في مواضع أخرى من الكتاب — إلى إقرار الحقائق التي غابت عنه هنا .

ففي ص ٣٥٥ يقول « والحكم بالردة حكم خطير ، لذلك نجد الفقهاء يحتاطون فيه » .

وكان أولى بالكاتب أن يحتاط كما يحتاط الفقهاء وألا يتوسع في إطلاق الأحكام والبناء عليها دون دليل شرعي معتمد .

كما أن المؤلف نفسه أورد الحديث الصحيح الذي يقول : « من قال هلك المسلمون فهو أهلكهم » ص ٣٨ .

والحديث الشريف رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه بهذا النص : « إذا قال الرجل هلك الناس فهو أهلكهم » (مسلم ٢٦٢٣)

يقول الإمام النووي في شرحه للحديث :

« واتفق العلماء على أن هذا الذم هو فيمن قاله على سبيل الازدراء على الناس واحتقارهم وتفضيل نفسه عليهم وتقبيح أحوالهم لأنه لا يعلم سر الله في خلقه . قالوا فأما من قال ذلك تحزّنا لما يرى في نفسه وفي الناس من النقص في أمر الدين فلا بأس عليه » (النووي ١٦/١٧٥)

« وقال الخطابي معناه لايزال الرجل يعيب الناس ويذكر مساويهم ويقول فسد الناس وهلكوا ونحو ذلك فإذا فعل ذلك فهو أهلكهم أي أسوأ حالًا منهم بما يلحقه من الإثم في عيبهم والوقيعة فيهم وربما أدّاه ذلك إلى العجب بنفسه ورؤيته أنه خير منهم والله أعلم » (النووي ١٦/١٧٥) .

المذهبيّة

عندما تحدث الكاتب عن علوم الإسلام النظرية والعملية (ص ١١٤) وضعنا في حجرة مغلقة ، وأحكم رتاجها ، ولم يسمح لنا بالتحرك إلا بين جدرانها الأربع . فبعد أن تحدث عن شبه إجماع من الأمة الإسلامية (!) على اعتبار مجموعة من الأئمة مرضيين ، مقبولة مذاهبهم في العقائد والفقه والأخلاق ، وبعد أن قرر أن أمثال هؤلاء الأئمة أعطونا زبدة الأمور ، فحققوا ، وفرعوا ، وجمعوا ، حتى أن الإنسان عندما يقرأ مذاهبهم ، يأخذ صورة كاملة عن كليات المسائل ، وأمهاتها ، وفروعها ، وجزئياتها في الجانب الذي عالجوه (ص ١١٤)

بعد ذلك قال :

ومن ثم تعتبر دراسة العقائد ، والفقه ، والأخلاق على مذاهب الأئمة شيئاً أساسياً ، فلا تؤخذ أي مسألة عملية من مسائل العقائد والأحكام والأخلاق إلا عن هذا الطريق (!) كما لا تؤخذ صورة عملية لفهم الإسلام خلال العصور إلا بذلك ، كما لا تحصل ملكة التحصيل العلمي إلا بهذا لأن هؤلاء أشبعوا ما بحثوه درساً وتمحيصاً (ص ١١٤) .

لم يورد الكاتب دليلًا على هذا الإلزام والحصر ، ولو حدث وكان أورد دليلًا من

كتاب أو سنة ــ في قضية هامة كقضية دراسة العقائد والفقه والأخلاق ــ لكان حقاً علينا أن نضع دليله موضع الإجلال والتقدير ، وأن نناقش الدليل بالدليل ، ولكن كل ما أورده الكاتب في هذا الصدد استشهاداً على مقولته الداعية إلى الالتزام بمذاهب الأئمة ، هو جملة وردت على لسان الإمام حسن البنا مفادها : « ولكل مسلم لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام الشرعية أن يتبع إماماً من أئمة الدين ، ويحسن به مع هذا الاتباع أن يجتهد ما استطاع في تعرف أدلة إمامه ، وأن يتقبل كل إرشاد مصحوب بالدليل متى صح عنده صدق من أرشده وكفايته ، وأن يستكمل نقصه العلمي ، إن كان من أهل العلم ، حتى يبلغ درجة النظر » ص (١١٤) .

وليس أمامنا ــ إذاً ــ إلا هذا الاستشهاد للمناقشة ، وأول ما نلاحظه هو جعله هذا الاتباع حقاً لا واجباً لازماً ، فقال ولكل مسلم ولم يقل وعلى كل مسلم . ثم قيده بمن لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام ولم يطلقه كما فعل كاتبنا الكريم . ثم هو أتبعه باستحسان التعرف على الأدلة واستكمال النقص في العلم حتى يبلغ درجة النظر .

وإذا تجاوزنا هذه العبارة التي اقتبسها الكاتب من حديث الإمام البنا ، ورجعنا إلى الفكرة المتكاملة لدى الإمام البنا عن هذه القضية لوجدناها لا تسند الكاتب في دعوته إلى الالتزام بالمذاهب والأئمة .

يقول الإمام البنا :

« فاعلم ــ فقهك الله ــ أولا أن دعوة الإخوان المسلمين دعوة عامة لا تنتسب إلى طائفة خاصة ، ولا تنحاز إلى رأي عرف عند الناس بلون خاص ، ومستلزمات وتوابع خاصة ، وهي تتوجه إلى صميم الدين ولبّه ، وتود أن تتوحد وجهة الأنظار والهمم حتى يكون العمل أجدى والانتاج أعظم وأكبر » .

« ونحن مع هذا نعتقد أن الخلاف في فروع الدين أمر لابد منه ، ولا يمكن أن نتحد في هذه الفروع والآراء والمذاهب لأسباب عدة : منها اختلاف العقول في قوة الاستنباط أو ضعفه ، وإدراك الدلائل والجهل بها . والغوص على أعماق المعاني ، وارتباط الحقائق بعضها ببعض . والدين آيات وأحاديث ونصوص يفسرها العقل والرأي في حدود اللغة وقوانينها ، والناس في ذلك جد متفاوتين فلابد من خلاف . ومنها سعة العلم وضيقه . وأن هذا بلغه مالم يبلغ ذاك . والآخر شأنه كذلك . ومنها اختلاف البيئات حتى أن التطبيق ليختلف باختلاف كل بيئة . ومنها اختلاف الاطمئنان القلبي إلى الرواية عند التلقين بها . ومنها اختلاف تقدير الدلالات .. الخ .. كل هذه الأسباب جعلتنا نعتقد أن الإجماع على أمر واحد في فروع الدين مطلب مستحيل ، بل

هو يتنافى مع طبيعة الدين وإنما يريد الله لهذا الدين أن يبقى ويخلد ويساير العصور ويماشي الأزمان ، وهو لهذا سهل مرن لين لا جمود فيه ولا تشديد . » (البنا ـــ الرسائل ٢٦) فأين هذا من كلام كاتبنا الفاضل عن قصر الدراسة والتعلم على مذاهب الأئمة وألا طريق إلا هذا الطريق ؟

أين هذا من قول الكاتب في ص ١٢٦ « والحقيقة أن الذين يفرون من أربعة مذاهب يريدون أن يجعلوا الأمة ملايين المذاهب » !

لا ياسيدي الفاضل .. إن الذين يفرون من أربعة مذاهب يريدون أن يطلقوا العقل المسلم ، الذي كرمه الله ، ليحقق ـــ بالاجتهاد ـــ معجزة الدين الخالد وصلاحيته لكل زمان ومكان .

الأخلاق

أورد الكاتب الفاضل الآية الكريمة **« يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه »** إلى آخر آيات سورة المائدة (٥٣ ـــ ٥٦) .

كما أورد الآية الكريمة : **« لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله ..»** إلى آخر سورة المجادلة (٢١)

ثم قال : « وبعد التحقيق نجد أنه ما من **صفة ولا خلق ذكر في القرآن إلا ويمكن إرجاعه إلى واحد من الأخلاق المذكورة في هذين النصين** » (ص ١٦٩) **واجتهاد الكاتب في النظر في هذه الآيات واستلهام الأفكار منها اجتهاد محمود مأجور عليه إن شاء الله . إلا أن الأمر لا يستدعي ولا يحتمل هذا التقرير القاطع المانع الذي يصل إلى حد التكلف ، فالقرآن الكريم اشتملت آيات كثيرة منه على الأخلاق وآداب السلوك والرقائق مما لا يمكن قصره على الآيتين الكريمتين إلا بتعسف شديد .**

ومثل ذلك ما قاله الكاتب في ص ١٧١ من أن كل الأخلاق الإسلامية ترجع إلى هذه الصفات الخمس : الولاء ـــ المحبة ـــ الذلة على المؤمنين ـــ العزة على الكافرين ـــ الجهاد .

وهذا الأسلوب من القطع والحصر شائع في الكتاب دون أن يكون القاريء في حاجة إليه ليفهم مراد الكاتب من اجتهاداته في التفسير .

الأحزاب

جاء في حديث الكاتب هذه الفقرة (ص ١٨٥) :

« ولعل أعظم مظهر عملي للولاء المحرم الذي يخرج به صاحبه من الإسلام في عصرنا ، هو الولاء لحزب غير حزب الله

مهما كان نوع الحزب والأسس التي قام عليها ، مادام لا تتمثل فيه صفات حزب الله وأخلاقه وأهدافه ، وذلك أن نظام الحزبية الحاضرة يقوم على إعطاء الولاء الكامل في فروعه كلها للحزب ولقياداته ، دون تردد مهما كان نوع هذه القيادات ، وطبيعة أفرادها ومبادئها ، وهناك وهْم سائد عند طبقات الناس الذين أعطوا ولاءهم لحزب سياسي أو زعيم ، هذا الوهم هم أنهم يكتفون أن تكون شعارات هذا الحزب لا تعارض الإسلام . ولو سلّمنا جدلًا بأن هناك حزباً غير إسلامي لا تتعارض شعاراته مع الإسلام — وهذا غير صحيح واقعياً (!) — فهل هذا كاف ؟ إن العمل السياسي الإسلامي الصحيح هو الذي لا يعارض الإسلام وبنفس الوقت يتبنى أهدافه وطريقه ، مثل هذا يمكن أن يعطي الولاء ، أما الاكتفاء بالأول فإنه نوع من التضليل الذي يرافقه عادة هدم الإسلام .

إن المقارنة التي عقدها الكاتب هنا بين حزب الله الذي ورد ذكره في القرآن الكريم وبين مصطلح الحزب السياسي الذي برز في القرن العشرين ، مقارنة غير صحيحة ، ولذلك فقد أدت به إلى نتيجة باطلة وهي تكفيره لكل من ينتمي إلى حزب سياسي في عالمنا المعاصر وإخراجه من الملة بسبب إعطائه الولاء إلى غير حزب الله .

وقبل أن ندلل على ما نقول ، نتعرف أولًا على « حزب الله » الذي ورد في القرآن الكريم ، وعلى مدلول مصطلح الحزب السياسي المعاصر .

فأما حزب الله فهم المؤمنون — وليس طائفة منهم بعينها — وأما حزب الشيطان فهم المشركون . يقول ابن كثير في تفسيره : أنزلت هذه الآية « **لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر** .. (المجادلة : ٢٢) في أبي عبيدة عامر بن الجراح حين قتل أباه (المشرك) يوم بدر ، ولهذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين جعل الأمر شورى بعده في أولئك الستة رضي الله عنهم : ولو كان أبو عبيدة حيا لاستخلفته .

وقيل في قوله تعالى « **ولو كانوا آباءهم** » نزلت في أبي عبيدة قتل أباه (المشرك) يوم بدر « أو أبناءهم » في الصدّيق همّ يومئذ بقتل إبنه عبدالرحمن « أو إخوانهم » في مصعب بن عمير ، قتل أخاه عبيد بن عمير (المشرك) يومئذ « أو عشيرتهم » في عمر قتل قريباً له (مشركاً) يومئذ أيضاً ، وفي حمزة وعلي وعبيدة بن الحارث قتلوا عتبة وشيبة والوليد بن عتبة (المشركين) يومئذ ، والله اعلم » .

وقوله تعالى : « **أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون** أي هؤلاء حزب الله أي عباد الله وأهل كرامته . وقوله تعالى **ألا إن حزب الله هم المفلحون** . أولئك بأنهم حزب الشيطان ثم قال **ألا أن حزب**

الشيطان هم الخاسرون » (ابن كثير ٥٩١/٦) .

فالقضية كما نرى قضية إيمان وشرك ، وليست قضية فروق سياسية في برامج العمل الوطني أو الاصلاح الاجتماعي أو غير ذلك مما تقوم من أجله الأحزاب السياسية في زماننا .

وأما تعريف الحزب السياسي فهو كما جاء في موسوعة بهجة المعرفة (٣٣٥/٢) « جماعة منظمة ذات عضوية مفتوحة للجميع تهتم بالشؤون السياسية » فالانتماء إذاً إلى جماعة منظمة مفتوحة تهتم بالشؤون السياسية ليس (ولاءاً محرماً يخرج صاحبه من الإسلام) .

والكاتب لا يكتفي بأن الحزب السياسي لا يعارض الإسلام وإنما يشترط في الحزب — الذي هو منظمة سياسية — أن يتبنى أهداف الإسلام وطريقه وإلّا خرج من تصنيف حزب الله وأصبح الولاء له محرماً .

والمحّرم — كما لابد وأن الكاتب يعرف — هو ما طلب الشارع الكفّ عن فعله طلباً حتماً . بأن تكون صيغة طلب الكف نفسها دالة على أنه حتم كقوله تعالى « **حرمت عليكم الميتة** » أو يكون النهي عن الفعل مقترنا بما يدل على أنه حتم مثل « **ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة** » أو يكون الأمر بالاجتناب مقترنا بذلك نحو « **إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه** » أو أن يترتب على الفعل عقوبة مثل « **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة** » (خلّاف ١١٣) .

فمن أين جاء كاتبنا الفاضل بالتحريم إذاً ؟ وإذا لم يكن نصٌّ من كتاب الله فأين الدليل من سنة رسول الله ﷺ .

فإن لم يكن ، فهو القياس إذاً . وإذا كان القياس ، فأين التساوي في العلّة ؟ أين الشرك بالله من اختلاف أساليب الناس في إدارة شؤون بلادهم .

إن الكاتب يعتز اعتزازاً شديداً بانتمائه للإخوان المسلمين ويستشهد بتعاليمهم ويؤلف كتباً عن دعوتهم . فلننظر هل قال الإمام البنا — مؤسس الجماعة ومرشدها الأول — بتكفير الأحزاب وإخراج أعضائها من ملة الإسلام ، أم أنه عايشها ودعاها إلى التسامح والتعاون ونبذ الحزازات بالحكمة والموعظة الحسنة ؟

يقول الإمام البنا في مذكرة تقدم بها إلى رئيس حكومة مصر علي ماهر باشا في اكتوبر عام ١٩٣٩ بعد إعلان الحرب العالمية الثانية بأيام :

« من واجبكم يارفعة الرئيس في الظروف الحالية التي تستلزم من أولي الرأي جميعاً

التعاون على مواجهتها والانتفاع بها ومقاومة أخطارها ولاسيما وقد مرت على مصر أدوار حطمت أخلاقها وفضائلها :ـــ

١ ـــ التسامح التام مع خصومكم السياسيين وتقدير ملاحظاتهم والثناء عليهم في الحسن منها وتلمس العذر لهم في الحملات الشديدة والانتقامات الخاصة ، وانتهاز كل فرصة للتفاهم معهم ، وإعطاؤهم حقوقهم كاملة في يسر ومن غير إرهاق في حدود العدالة والقانون ، وبذلك تموت روح الحزبية السياسية التي لا غذاء لها الآن إلا المصالح والحزازات ، وهذه يقبلها الحلم والانصاف ، وقد دعوتهم إلى الوحدة والتعاون فعززوا هذه الدعوة بالعمل (البنا ـــ المذكرات ٣٦٤)

فأين فتاوي المؤلف من هذه التعاليم السمحة الواعية ، وأين الاستشهاد بحزب الله وحزب الشيطان في هذا المجال ؟

إن أول ما يجب أن ينتبه إليه مَنْ يطلق حكماً شرعياً ، هو النظر في مدلول اللفظ بما اصطلح عليه أهل زمانه حتى لا يختلط الأمر عليه ، فيحل حراماً ، أو يحرم حلالاً ، وكلاهما عند الله عظيم .

حرمة الدماء

يقول الكاتب تحت عنوان الجهاد بالنفس في دار الإسلام (داخلياً) :

« قال فقهاء الحنفية : الأصل أن كل شخص رأى مسلماً يزني يحل له قتله ..

وعلى هذا المكابر بالظلم ، وقطاع الطريق ، وصاحب المكس ، وجميع الظلمة بأدنى شيء له قيمة ، وجميع الكبائر والأعونة والسعاة يباح قتل الكل ويثاب قاتلهم . وأفتى الناصحي بوجوب قتل كل مؤذ . وفي شرح الوهبانية : ويكون بالنفي عن البلد وبالهجوم على بيت المفسدين ، وبالاخراج من الدار وبهدمها وكسر دنان الخمر . ويقيمه كل مسلم حال مباشرة المعصية » (ص ٣٨٢) .

لم يذكر الكاتب لنا من هم فقهاء الحنفية هؤلاء وما دليلهم ؟ ولم ينقل لنا نص الفتوى التي قال بها الناصحي ولا دليلها .

كل ما ذكره هو تعليق لابن عابدين على هذه الفتوى بقوله : « لعل الوجوب بالنظر إلى الإمام ونائبه والإباحة بالنظر لغيرهم . » ولم يقدم لنا دليل ابن عابدين على هذه الإباحة لغير الإمام ونائبه .

وأورد بعد عدة أسطر تعليقاً آخر لابن عابدين على حديث « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده .. الحديث » فقال : بخلاف الحدود لم يثبت توليتها إلا للولاة .

ولا ندري لماذا استثنى هؤلاء (الفقهاء) الزنا من الحدود وجعلوا الأصل قتل الزاني (لكل من رآه) ؟ .. ولماذا **القتل** وحد الزّنا معروف ، وأحكامه مفصلة في كتب الفقه .

ويضيف الكاتب حكماً شرعياً إلى الفتاوي السابقة فيقول :

« لقد أجازوا فيما تقدم قتل جميع أصحاب الكبائر المتلبسين بها ، المصرّين عليها ، **والتبرج** لاشك كبير وإفساد في الأرض ، فهل يجوز قتل صاحبته **لكل أحد** ؟ يبدو من كلام الحنفية في جواز قتل الساحرة ، أنه **يجوز قتلها** إذا كانت متلبسة بذلك ودرجت عليه وأصرّت والله أعلم » (ص ٣٨٣)

لو أن الكاتب الفاضل سمى لنا أصحاب هذه الفتاوي الجريئة من فقهاء الحنفية أو غيرهم ، أو أورد لنا أدلتهم لأمكن مناقشتها ، ولكنه للأسف لم يفعل ، إنما التقط مجموعة أقوال بلا سند من كتب الفروع وشروحها وجمع بعضها إلى بعض وأضاف إليها الفتوى الأخيرة بلا سند أيضاً من كتاب ولا سنة ، وخرج من كل ذلك بصورة لمجتمع تضرب فيه الفوضى أطنابها باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (وحتى هذه التسمية لم ترق له فاختار عنوان الجهاد بالنفس في دار الإسلام بدلا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وأباح دماء المسلمين لبعضهم البعض بغير قضاء قاض ولا أمر حاكم ، وعطّل عمل المحتسب ، ودعا الناس لقتل من يرونه — في نظرهم — مرتكباً لكبيرة ، ثم توسع في الأمر فأضاف إلى مرتكب الكبيرة كل مؤذ (وهو اصطلاح مرن لا حدود له) ثم أضاف إلى هذا وذاك المرأة المتبرجة .

فأما عن حرمة الدماء فقد وردت فيها أحاديث كثيرة منها :

« **كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه** » رواه مسلم في كتاب البر .

« **لايزال العبد في فسحة من دينه مالم يصب دماً حراماً** » رواه البخاري في كتاب الديات .

« **لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم** » . رواه الترمذي في كتاب الديات

« **أول ما يقضي بين الناس في الدماء** » رواه البخاري في كتاب الديات

وكان عمر بن عبدالعزيز يقول « والله لزوال الدنيا أهون عليّ من أن يراق بسببي محجمة » يقول ذلك وهو الخليفة . وكان والياً على المدينة يوم أن أمره الخليفة أن يضرب خبيب بن عبدالله بن الزبير في أمر أتاه ، فنفّذ عمر بن عبدالعزيز أمر الخليفة ، وتسبب هذا الضرب في وفاة خبيب ، فظل طيلة حياته يذكره ولا ينساه ، وكلما تقرّب إلى ربه بصالح العمل ، فبشروه وأشادوا

بعمله ، ارتعد وارتجف وقال لهم : « وكيف بخبيب على الطريق ؟ »

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن سعد بن عبادة قال لرسول الله ﷺ : أرأيت إن وجدت مع امرأتي رجلًا . أأمهله حتى آتي بأربعة شهداء ؟ فقال رسول الله ﷺ : نعم . رواه مسلم في كتاب اللعان . وعن مالك بن أنس عن يحيى بن سعيد بن المسيب أن رجلًا من أهل الشام يقال له ابن خيبري وجد مع امرأته رجلًا فقتله أو قتلهما معاً . فأشكل على معاوية بن أبي سفيان القضاء فيه . فكتب إلى أبي موسى الأشعري ، يسأل له علي بن أبي طالب عن ذلك . فسأل موسى عن ذلك علي بن أبي طالب فقال له علي : إن هذا الشيء ما هو بأرضي ، عزمت عليك لتخبرني . فقال له أبو موسى : كتب إليّ معاوية بن أبي سفيان أن أسألك عن ذلك . فقال علي : أنا أبوحسن (أي أصاب ظني أنه ليس بأرضي) إن لم يأت بأربعة شهداء فليُعط برمّته (أي يسلّم إلى أولياء المقتول يقتلونه قصاصاً أو يقبلون الدية) رواه مالك في الموطأ (٧٣٨/٢) ورواته ثقات .

ومن ذلك يتبين بطلان فتوى من يبيح لأي إنسان قتل الزانية (حتى ولو كانت زوجته) فما بالك بإباحته قتل المتبرجات في الطرقات أسوة بالسّاحرات !!

ونحن نتساءل ..

إذا كان الكاتب مؤمناً مصدقاً مقتنعاً بما اورده من فتاوي ، فهل قام هو بتنفيذها ؟ هل هدم متجراً للخمر ، أو أحرق بيتاً للدعارة ، أو قتل امرأة متبرجة في الطريق ؟

أمّا إذا كان لا يورد هذه الأقوال بقصد تنفيذها وإنما تحميساً للشباب وإثارة للنخوة في نفوسهم ودغدغة لعاطفتهم الإسلامية ليس إلا . فهل يدرك مسئوليته أمام الله عن دماء المسلمين أن تراق بشبهة جاهل أو غافل أو قاصر ، يعتمد على ما تقع عليه عيناه من هذه الفتاوي فيحمل سيفه (مجاهداً) في دماء المسلمين ؟

الأحاديث الضعيفة

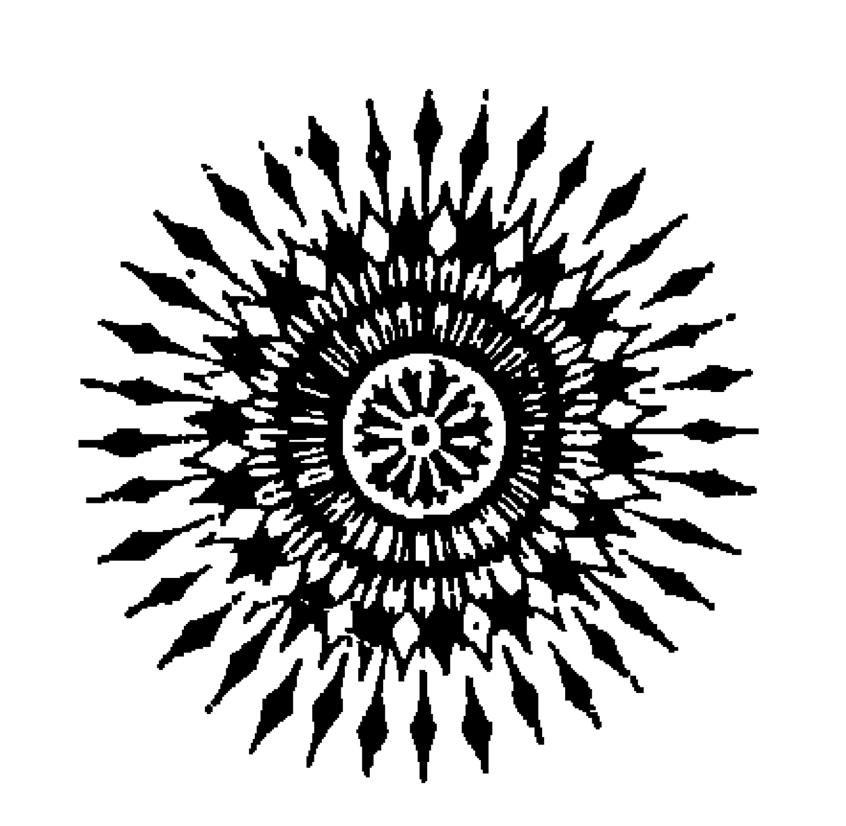
بعد أن اختتم المؤلف كتابه ، ذيّله الناشر بهذه العبارة :

« لم يكن عند المؤلف فراغ أثناء الرغبة في إعادة طبع الكتاب ليعيد النظر فيه . فنهض طالب علم نشيط ، وأخ كريم ، فخرّج الأحاديث ، وعزا الآيات إلى سورها ، وصحح الأخطاء التي وقعت في الطبعة الأولى ، كما بذل جهداً كبيراً في جوانب أخرى فجزاه الله خيراً » (ص ٤١٨) . والذي يلفت الانتباه إلى هذا التذييل هو اعتبار تخريج الأحاديث النبوية الشريفة ومعرفة صحيحها من ضعيفها أمراً لاحقاً للبحث ، يقوم به الباحث استكمالًا لما كتب ، أو يقوم به آخرون إن ضاق وقته عن ذلك .

والأمر ـــ فيما نرى ـــ أعظم من ذلك خطراً ، ذلك أن استدلال الباحث بالأحاديث النبوية التي نقلها دون تخريج يُضْعف من قيمة بحثه ، ويشكك في صحة استدلاله ، خاصة وقد أتى بأحكام تتعلق بالعقائد التي لا يُقبل فيها الا الصحيح والحسن من حديث رسول الله ﷺ ، ولا حجة في ذلك لقائل بأن بعض علماء السّلف ترك لنا تراثاً عظيماً من العلم ، لم يخرج أحاديثه ، فأتى بعده مَنْ أتمّ عمله بالتمحيص والتخريج ، فبين الصحيح من المعتل ، ولا حجة لمن يضرب في ذلك الأمثلة بكتاب الإحياء للغزالي أو بغيره ، ذلك أن اختلاط الصحيح بالمعتل في بعض كتب السَّابقين ، كان ومايزال يُعد نقصاً في أعمالهم ـــ رغم عظيم قدرها وسعة انتشارها ـــ بحيث لا يُقبل من باحثٍ الاستدلال بها دون فحصٍ وتمحيص لما اوردته من الحديث والأثر .

ولو أن كاتبنا الفاضل قام بعمله في توثيق نصوص الأحاديث النبوية الشريفة التي نقلها ، قبل أن يدفع بكتابه إلى المطبعة ـــ مرتين ـــ لكان أغنانا عن إيراد الأحاديث المذكورة في الصفحات : ٨٩ (ضعيف) ، ١٦٠ هامش ٢ (ضعيف) ، ١٨٣ هامش ٣ (موقوف) ، ٢٢٥ هامش ١ (مرسل) ، ٢٢٥ هامش ٢ (مرسل) ، ٢٣٢ (في سنده انقطاع) ، ٢٣٤ (ضعيف) ، ٢٥٠ هامش ٢ (ضعيف) ، ٣٣٥ هامش ١ (ضعيف) ، ٣٤٨ هامش ١ (ضعيف) ، ٣٩٥ (ضعيف) .

وقد أحسن الناشر صنعاً بأن كلّف (أخاً كريماً) بتخريج الأحاديث ، إلا أننا كنا نستحسن تحديد اسمه وعدم الاكتفاء بصفته ، فالنقل عن رسول الله ﷺ مسئولية في عنق الناقل أو المحقق ، وأولى به أن يتحملها أمام القراء ، ولا مجال فيها للتواضع وإنكار الذات . وجزاه الله خيراً على حرصه وإتقانه . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



المراجع

★ ابن كثير ، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل (٧٧٤ هـ)/**تفسير القرآن العظيم** ، ط ٤ ، ٧ مج ، بيروت : دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٣ م .

★ البنا ، حسن/**مجموعة رسائل حسن البنا** ، ط ٣ ، بيروت : المؤسسة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ ــ ١٩٨٣ م .

★ البنا ، حسن/**مذكرات الدعوة والداعية** ، ط ٣ ، تقديم ابو الحسن علي الحسني الندوي ، دمشق : المكتب الإسلامي ، ١٣٩٤ هـ ــ ١٩٧٤ م .

★ خلاف ، عبدالوهاب/**علم أصول الفقه** ، ط ١٢ . الكويت : دار القلم ، ١٣٩٨ هـ .

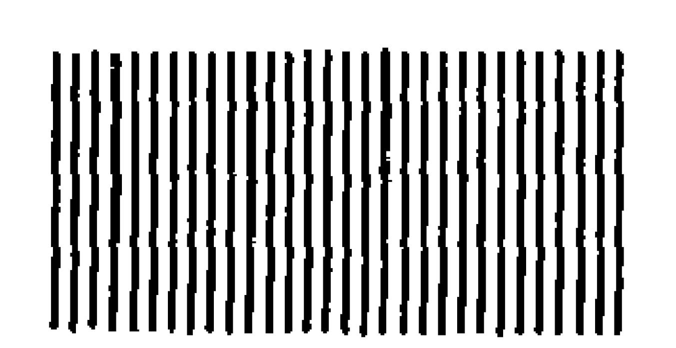
★ السيوطي ، جلال الدين/**الدر المنثور في التفسير بالمأثور** ، وبهامشه القرآن الكريم مع تفسير ابن عباس رضي الله عنه ، ٦ مج . القاهرة : الحلبي ، ١٣١٤ هـ .

★ العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر/**فتح الباري** بشرح صحيح الإمام أبي عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري ، ١٣ مج . بيروت : دار المعرفة .

★ القرطبي ، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري/**الجامع لأحكام القرآن** ، ٢٠ مج ، حققه أحمد عبدالعليم البردوني ، ومصطفى السقا ، وأبو اسحق إبراهيم أطفيش .ــ القاهرة : وزارة الثقافة ، ١٣٨٧ هـ ــ ١٩٦٧ م .

★ مسلم بن الحجاج/**صحيح مسلم** ، ٥ مج تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبدالباقي . بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٣٧٤ هـ ــ ١٩٥٤ م .

★ النووي ، محيي الدين ابو زكريا يحيى بن شرف/**صحيح مسلم بشرح النووي** ، ١٨ ج ، ط ٣ بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨ هـ ــ ١٩٧٨ م .



٢ ــ صادق أمين/الدعوة الإسلامية فريضة شرعية .

أمين ، صادق/الدعوة الإسلامية فريضة وضرورة بشرية .ــ عمان : بدون ناشر ، ١٩٧٨ ، ١٥٦ ص ٢٤ سم .

أهدي إليّ أحد الإخوة نسخة من هذا الكتاب ، مزكياً له ، راغباً في توسيع دائرة انتشاره ، مثنياً على كاتبه . ولما أشرت إلى أنني لم أشرف برؤية أي عمل علمي للكاتب من قبل ــ رغم اشتغالي بصناعة النشر والتوزيع ردحاً طويلاً من الزمن ــ استدرك محدثي قائلاً أن الكاتب آثر أن يقدم نفسه لقرائه بهذا الاسم . أما اسمه الحقيقي فهو الدكتور فلان ويعمل بالتدريس في جامعة كذا .

ورغم قصوري عن فهم السبب الذي من أجله يتخذ بعض الكتاب لانفسهم أسماء غير أسمائهم ، إلا أنني تقبلّت راضياً ما طلبه مني محدثني ، واستأذنته في قراءة الكتاب قبل أن أدفع به إلى الطباعة .

لقد دونت ملاحظاتي على هامش الكتاب ، ثم رأيت أن أرسل بها إلى صاحبي معتذراً عن النشر ، كما أرسلت نسخة منها إلى المؤلف ، أداءً لواجب النصح ، وإبراءً للذمة .

غير أنني علمت فيما بعد أن الكتاب له انتشار خاص بين الشباب الإسلامي في المنطقة العربية ، شأنه شأن العديد من

الكتب التي يتداولها الشباب الإسلامي هذه الأيام بدرجة كبيرة من الثقة والأنقياد ، فتترك بصماتها الواضحة على مناهج تفكيرهم . فعنّ لي — لهذا السبب — أن أنشر ملاحظاتي على نطاق أوسع ، لعلها تفتح حواراً أمام الشباب الذي تعود أن يقصر تلقّيه على عدد محدود من الكتب والكتّاب ، ومن حقه علينا أن نسمعه الرأي الآخر .

وفيما يلي ملاحظاتي كما دونتها على هامش الكتاب عند قراءته ، رتبتها كما هي حسب ورودها في صفحات الكتاب البالغة ١٥٦ صفحة ، آملًا أن يضعها الكاتب الفاضل في اعتباره قبل إعادة النشر ، وأن يضعها في اعتبارهم اولئك الشباب الذين يقتنون الكتاب ويتتلمذون على كاتبه ، لعل فيها ما يفيد ، والله المستعان .

١ — ص ١٣ تورط الكاتب في مهاجمة شخصيات بأسمائها مثل رفاعة الطهطاوي وقاسم أمين وهدى شعراوي وأمينة السعيد رغم أنه في نهاية الكتاب يدعو إلى عدم مهاجمة الأشخاص بأسمائهم في ص ١٣٢ و١٣٣ .

٢ — ص ١٤ أدان الكاتب ادخال المرأة إلى المجالس النيابية وتوظيفها في الوظائف الرسمية ولم يبين لنا هل يقصد أن الإسلام لم يمنحها هذه الحقوق أم أنه يشير إلى الممارسات الخاطئة للرجال والنساء جميعاً .

٣ — ص ١٤ اعتبر الكاتب أن اقامة معاهد الفنون الجميلة تدمير للجنس البشري وهي من صنع الأخطبوط الصهيوني .. ويقع في التعميم ويعتبرها بيوتا للرذيلة .

٤ — ص ١٦ اتهم الكاتب توفيق الحكيم وأمين الخولي بأنهما يدعوان إلى لغة وسط بين العامية والفصحى دون أن يذكر مصدراً لهذا الاتهام ودون أن يشرح مقصودهما ان صحت نسبة هذه المقولة إليهما .

٥ — ص ١٦ اعتبر الكاتب الدعوة إلى تطوير اللغة في حد ذاتها تهمة ألصقها بعدد من الأسماء ، مع أن اللغة تتطور شئنا أم أبينا .. ولا توجد لغة جامدة في العالم .

٦ — ص ١٧ كفّر الكاتب صراحة طه حسين على كتابه « على هامش السيرة » دون ذكر أي تعليل لذلك . رغم أنه يدعو إلى عدم تكفير الناس بأشخاصهم .. أنظر صفحة ١٣٣ .

٧ — ص ١٧ أخذ الكاتب على أحد الكتّاب أنه نادى بمراجعة البخاري لأن ليس كل ما فيه صحيحاً واعتبر ذلك من معاول الهدم . وفاته أن هذه الحقيقة كتب فيها الشرّاح .. وأفاضوا وبيّنوا الصحيح من المعلق وألّفوا كتباً في وصل تعليقات البخاري من طرق أخرى .. وكان الأولى به عدم اتهام الرجل بالهدم ، وقد سماه باسمه ، ولم يقدم ما يثبت دعواه .

٨ — ص ٢٢ أورد الكاتب على لسان طه

حسين جملة « لو وقف الدين الإسلامي حاجزاً بيننا وبين فرعونيتنا لنبذناه » وقال ان مصدره في ذلك كتاب عن طه حسين لأنور الجندي . وليس هذا بمنهج علمي في البحث ، بل كان عليه أن يذكر المصدر المباشر من كتب طه حسين التي بين أيدينا ، خاصة في اتهام خطير كهذا .

٩ ــ من ص ٢٣ إلى ص ٢٦ اقتطف الكاتب ١٧ بنداً من كتاب الأفعى الصهيونية لعبدالله التل وأعتبر أن سبب هذه المصائب كلها هي الصهيونية ، وفاته أن سبب ضعف المسلمين هو بعدهم عن دينهم سواء كان هناك مخطط صهيوني أم لا ، وأن من تسطيح الأمور أن نعلّق أسباب تخلفنا على غيرنا ، وأنه خطأ تاريخي أن نصور الصهيونية بهذه القوة الخارقة التي تتجاوز كل خيال ، كما أنه خطأ تربوي في نفس الوقت .

١٠ ــ ص ٤١ أطلق الكاتب حُكماً شرعياً بعنوان « طاعة العلماء اكد من طاعة الوالدين » واستدل على ذلك بالآية الكريمة (**يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ... الآية**) ولا أدري أي قواعد للاستنباط ابتعها الكاتب للخروج من هذه الآية بهذا الحكم الذي لم يسبقه إليه أحد .. ولا يخفى خطورة مثل هذه الأحكام على الشباب الذي قد يندفع ــ عاصياً والديه ــ في اتباع من يفوقه علماً ظناً منه أنه عالم وطاعته اكد من طاعة الوالدين مستنداً إلى هذه الفتوى الغريبة .

١١ ــ ص ٥٦ قال الكاتب أن انهيار الرأسمالية والشيوعية سيعيد الانسان إلى الله . وهذا الافتراض غير صحيح بالضرورة .. لانه من الممكن أن يحل محلهما نظم أسوأ منهما .. وافتراض أن مهاجمة الآخرين تكفي لاثبات تفوقنا افتراض غير منطقي ، ويؤدي إلى السلبية . وانما عودة انسان هذا العصر إلى الله تكون بجهد المسلمين واثبات تفوقهم بصرف النظر عن وجود نظم أخرى قوية أو ضعيفة .

١٢ ــ ص ٦٣ عاد الكاتب إلى التعميم فادّعى ان الحكاّم وأجهزة التوجيه والاعلام والمناهج كلها جاهلية .. مع أن هذه الأمور كغيرها يجتمع فيها الخير والشر ، ولن يفيدنا إدانتها كلها بشيء ، فضلا عن أنه تقرير غير واقعي ، بدليل أن في هذه المجتمعات جماعات تدعو إلى الله باخلاص وهي جزء لا يتجزأ من المجتمع .

١٣ ــ ص ٦٣ طلب الكاتب من أفراد الجماعة الولاء التام لجماعتهم وقيادتهم ، ولم يذكر لنا ما حدود هذا الولاء ، ولم يبين لنا كيف يكون الحال لو جانبت احدى القيادات الصواب في موقف من المواقف ، ولم يذكر شيئاً عن الشورى وأهميتها داخل الجماعات الإسلامية .

١٤ ــ ص ٦٤ عاد الكاتب إلى وصف الواقع بأنه جاهلي دون تحديد ظواهر بعينها ،

وهو خطأ التعميم الذي لازم الكاتب في معظم صفحات الكتاب .

١٥ ــ ص ٦٩ قرر الكاتب أن جماعة التبليغ ليس لديهم اتصال منظم ومستمر مع الأفراد . ولا أدري من أي مصدر استقي هذه المعلومة ، وهل يعقل أن تقوم جماعة بهذا الحجم والانتشار دون وجود نظام يحكمها ؟ .

١٦ ــ ص ٧٠ قال الكاتب في الفقرة ج أن أسلوب جماعة التبليغ لا يؤثر في غير المتدينين مع انه قبل ثلاثة أسطر قال انه اهتدى على أيديهم جماهير غفيرة في الشرق والغرب خاصة في أوروبا وأمريكا . فهل يعتبر هؤلاء الأوروبيين والأمريكيين كانوا أصلا متدينين وبأي دين ..؟ لقد أوقعه في هذا التناقض تسرعه في الحكم دون تقديم مصدر واحد لمعلوماته في هذا الصدد .

١٧ ــ ص ٧٠ قال الكاتب أن بُعد جماعة التبليغ عن السياسة أدى إلى مهاجمتهم للجماعة الإسلامية في باكستان ، وحقيقة العلاقة بين جماعة التبليغ والجماعة الإسلامية لا تتناول بهذا التبسيط ، كما أن هذا التعليل ليس صحيحاً .

١٨ ــ ص ٧١ قرر الكاتب ــ مرة أخرى ــ أن جماعة السلفيين لا يوجد لهم تنظيم يربط أفرادهم . وليس لهم منهج تربوي . ولا أدري من أين استقي هذه المعلومات ، فان وجود تنظيم يربط أفراد الجماعات السلفية في كل قطر أمر معلوم لمن هو على أدنى صلة بهم .

١٩ ــ ص ٧٢ ذكر الكاتب أن المشتغلين بالخط السلفي صرحوا بأنهم لا يعتبرون التنظيم ويرون البيعة بدعة .. ولم يذكر أي مصدر لهذا القول الذي يناقض واقعهم .

٢٠ ــ ص ٧٣ قال الكاتب أنه لولا شباب الحركة الإسلامية (ونظنه يقصد الأخوان) لبقيت كتب السلفية المطروحة في الأسواق متراكمة في رفوف المكتبات لا تنظر إليها عين .. وكنت أتمنى أن ينأى الكاتب بنفسه عن هذا المنّ خاصة وهو بصدد تقييم (موضوعي) للجماعات الإسلامية . هذا إن صح استنتاجه الذي لم يقم عليه دليلا .

٢١ ــ ص ٧٣ قال الكاتب أن السلف الصالح أغنانا عن كثير من عناء تصفية الأحاديث الضعيفة من الصحيحة . وأن الجهود يجب أن تنصب على تربية الجيل وانقاذه من الكفر .. وفاته أن الجهود العلمية يجب ألا تتوقف .. وأن تربية الجيل وانقاذه من الكفر ــ كما يقول ــ لن يتأتى الا اذا بني على قاعدة صلبة من العقيدة الصافية والعلم النقي السليم .

٢٢ ــ ص ٧٤ قال الكاتب ان السلفيين معنيون بالبحث عن النصوص وتحريرها ، وان هذا الأمر لا يحتاج إلى قيام جماعة تتولى هذه المهمة فقط . واذا سلمنا معه بأن مهمة السلفيين مهمة علمية فقط ، فما الخطأ في

أن تقوم على هذه المهمة الجليلة جماعة ، أو تنفر اليها طائفة من المسلمين ، وهل يوجد أي عمل منتج في هذا الزمن لا ترعاه جماعات ومؤسسات منظمة ؟

٢٣ ــ ص ٧٥ قرر الكاتب أن الجماعات الصوفية لم تعتمد بعد مبدأ التنظيم ، وخفي عليه أن لها تنظيمات دقيقة متوارثة لا تخطر ببال الكاتب أو القاريء . كما أن لها لوائحها واتحاداتها ومجلاتها ولها تأثيرها الواسع المنتشر ــ سلباً أو ايجابا ــ في مصر والمغرب العربي وقارة أفريقيا على وجه الخصوص .

٢٤ ــ ص٧٥ الهامش به بعض النصوص المأخوذة عن قدماء المتصوفة ، بينما المفترض أن الكاتب يحدثنا عن الجماعات الصوفية المعاصرة . ويبدو أن صلته بها محدودة اذ لم يذكر عنها أكثر من صفحتين مع أنه أفرد للحديث عن حزب التحرير ٢٧ صفحة .

٢٥ ــ ص ٧٧ نعى الكاتب على مؤسس حزب التحرير رفضه الاندماج في جماعة الأخوان المسلمين بالاردن الا بشرط استقلالهم عن قيادة الاخوان في القاهرة . ومثل هذه الأحداث التي غاب صانعوها عن المسرح ، لا تتناول في هذه العجالة دون ذكر مبررات كل طرف ووجهة نظره كاملة ان كان المراد وضع الحقائق المجردة أمام القاريء .

٢٦ ــ ص ٨٣ ذكر الكاتب قصة على لسان أحد دعاة حزب التحرير البارزين ولم يسمه باسمه وفيها اتهام لمؤسس حزب التحرير ــ الذي توفاه الله ولا يملك الرد على الاتهام ــ بأنه منع ادخال القرآن الكريم في منهاج الدراسة ... فهل هذه الرواية موثقة وما مصدرها ؟

٢٧ ــ ص ١١٨ اقتطف الكاتب جملا من كتاب معالم في الطريق لسيد قطب مفادها أن جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض جاهلية فعلا ، وهذا التعميم غير منطقي وغير واقعي ، ولم يتورط فيه حسن البنا ولا حسن الهضيبي من بعده . ولا يخفي خطورة ما يترتب على هذه الأحكام من انحرافات وتطرفات .

٢٨ ــ ص ١٢١ قال الكاتب ان جماعة الأخوان هي أول جماعة قامت في العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة وفهمت الإسلام حق الفهم ، ولا يخفى ما يؤدي إليه هذا التعصب للجماعة من انكار قيم جماعات في شتى أنحاء المعمورة تدعو إلى الله كل بطريقتها وما جماعة الأخوان الا حلقة في سلسلة متصلة حتى قيام الساعة مصداقاً للحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن ثوبان رضي الله عنه لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك وفي رواية له من حديث جابر « **يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة** » وفي رواية له من حديث عقبة بن عامر « **لاتزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة** » فالاتصال قائم ، وهو

ينفي ادعاء أي فرد أو مجموعة بأنهم أول أو آخر من دعا إلى الله .

٢٩ ــ ص ١٢١ عاد الكاتب ليقرر أن الأخوان المسلمين هي الجماعة الوحيدة التي قدمت من الشهداء قادتها منذ بداية طريقها . مع أن تاريخ المسلمين حافل بالشهداء من العلماء والمصلحين والمجاهدين منذ صدر الإسلام حتى يومنا هذا ، فلماذا كلمة الوحيدة ؟ (والجماعات التي قدمت من الشهداء **قادتها** ، ممتدة تاريخيا منذ صدر الإسلام حتى عمر المختار)

٣٠ ــ ص ١٣٣ قرر الكاتب أن فضح الأفكار والأعمال الكافرة يكفي لوضوح الفكر الإسلامي دون تحديد الكافر أو المنافق بشخصه . ولا ندري لماذا لم يلتزم الكاتب بهذا المبدأ الذي يدعو إليه . بل خالفه عدة مرات في الصفحات ١٣ و١٦ و١٧ و٢٢ وغيرها .

٣١ ــ ص ١٣٤ قال الكاتب أن من أخطر الأمور اعتبار أنفسنا مجتمعاً مسلماً منفصلًا عن الناس . وهذا القول ــ مع صحته ــ يناقض دعوته إلى التميز والترفع والاستعلاء بالايمان التي اقتطفها من كتابات سيد قطب ــ انظر ص ١٤٦ .

٣٢ ــ ص ١٤١ عاد الكاتب يؤكد أن العالم يعيش كله في جاهلية . ولا أدري ما سبب الحماس الشديد لهذا المصطلح وما جدواه ، مع خطورة ما يترتب عليه من تصورات وتصرفات خاطئة . وفات الكاتب ــ رغم تعصبه الواضح لجماعة الاخوان المسلمين ــ أن حسن البنا رحمه الله لم يذكر هذا اللفظ مرة واحدة في كتبه ورسائله العديدة ولم يُقم عليه أي تصور أو حكم ، وأن حسن الهضيبي رحمه الله نهى الأخوان عن أن ينصبوا أنفسهم قضاة على الأفراد والمجتمعات .

٣٣ ــ ص ١٤٤ قال الكاتب أن العدو الأول الذي يجب على الدعاة في هذا العصر أن يعرفوه ليوجهوا حربهم إليه انما هو (المجتمع الجاهلي) الذي يعيشون فيه . ولم أفهم كيف نوجه الشباب إلى عداء المجتمع بينما نطلب منهم الاندماج فيه (أنظر صفحة ١٣٤) ونطالبهم باصلاحه . ان العدو يجب محاربته لا اصلاحه .

٣٤ ــ ص ١٤٥ كرر الكاتب ألفاظ التميز العقدي والشعوري والتنفيذي والمفاصلة وهي كلها ألفاظ مستجدة في قاموس الأخوان المسلمين ــ الذين يتحمس الكاتب لهم ــ ويمكنه الرجوع إلى مذكرات الدعوة والداعية ويشرح لنا أين كان التمييز العقدي والاستعلاء الايماني والمفاصلة حين بدأ حسن البنا بدعوة الناس في مقاهي مدينة الاسماعيلية بمصر .

٣٥ ــ ص ١٤٦ أعاد الكاتب أقوالا لسيد قطب تدعو إلى الجمع بين الاعتزال والمخالطة وبين الترفع والمودة وبين الاستعلاء والتواضع .. إلى آخر هذه المبهمات التي لم يستطع كثير من الشباب تفسيرها ،

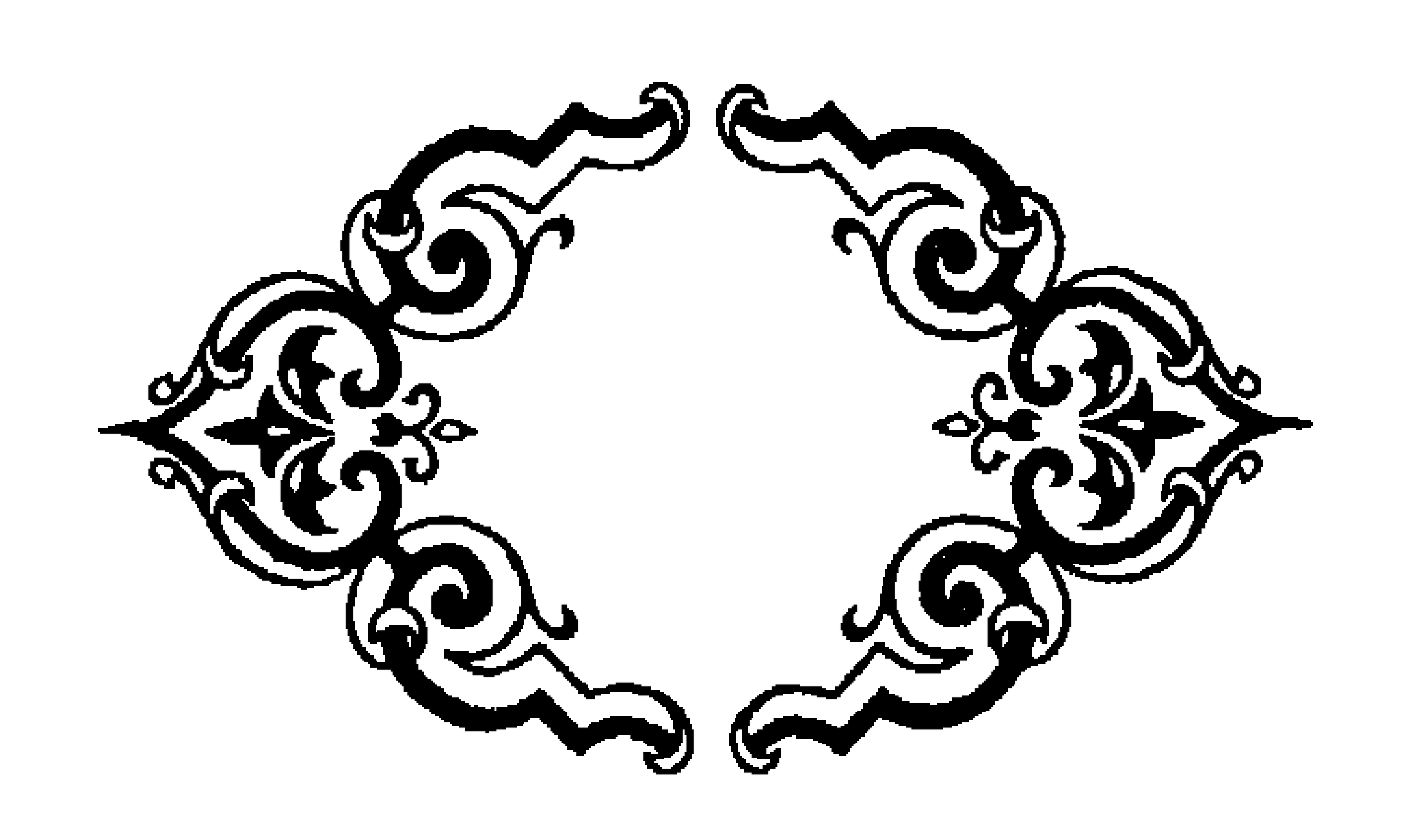
وساهمت في دفع عدد منهم إلى الانعزال والتطرف والتكفير والهجرة وأخيراً إلى استباحة الدماء للمخالفين في الرأي ثم لبعضهم البعض .

ولم يكن سيد قطب رحمه الله يقصد إلى ذلك ــ وهذا الحكم بقدر معرفتنا به في حياته ــ ولم يكن يتصور نتيجة طرح هذه المبهمات في كتبه ، ولو عاش ورأى نتيجة ما كتب لكان له شأن آخر . ولكن المسئولية المباشرة تقع اليوم على من يردد هذا

الكلام وينشره بين الشباب دون ادنى ادراك لأبعاده الفكرية والنفسية في نفوسهم .

نسأل الله أن يعصمنا من الزلل

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



تعقيب على نقد كتاب
الدعوة الإسلامية

عبدالبديع السيد صقر
مؤسسة الإيمان التعليمية — دبي

اطلعت على ملاحظات الأخ محيي الدين عطية على كتاب الدكتور صادق أمين ؟ **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية**، وآثرت أن أقول رأياً في بعض ما أشار إليه، وانما العلم شركة بين أهله والله المستعان .

في الفقرة ١ يعتب الناقد على الكاتب أن هاجم ناساً بأسمائهم .. فان كان الكاتب آلي على نفسه غير ذلك فهو مخطيء — ولكن من حيث المبدأ لا أرى بأساً من مهاجمة ناس بأسمائهم إذا لم يكن بد من ذلك — وكان عملهم هدماً في أصل من أصول الدين أو أصبحت أفكارهم مدرسة مفسدة لمن بعدهم — كما ذم الله فرعون وقارون وهامان وأبا لهب وغيرهم .. وكان رسول الله ﷺ يقول « من يأتيني برأس كعب بن الأشرف ؟ »

في الفقرة ٢ كأن الناقد يشير إلى أن الإسلام لم يمنع دخول المرأة في المجالس النيابية والوظائف الرسمية — فان كان هذا رأيه فليس الحق معه — لأن كل مسائل الولاية العامة ممنوعة على النساء وعلى الكافرين — وإذا كانت المجالس النيابية تتناول أمر التشريع تكون الحرمة آكد .

في الفقرتين ٤ و٥ تحدث الناقد عن تطوير اللغة — وأخذ على الكاتب مهاجمة الداعين إلى ذلك بإحداث لغة وسط — وسمى الناقد ثبات العربية جموداً .. وأحب أن أوضح ما أعتقده من أن ارتباط العربية بالقرآن المجيد يجعل تطويرها خطيراً على الأجيال المسلمة — لتتطور اللهجات وتبقى العربية ببقاء القرآن وهو ما نسميه ثباتاً ورسوخاً لا جموداً — ولا يخفى على الناقد أن محاولات الأعداء لاستئصال العربية مستمرة ودعوة التطوير

---

* الملاحظات المشار إليها منشورة بهذا العدد بعنوان : جند الله .. إلام ندعوهم ؟ ص ١٩٢

مدخل لذلك المكر السيء . ولا مانع من ادخال بعض الكلمات والمصطلحات زيادة على الموجود لا انتقاصاً منه .

في الفقرة ٧ لا يستطيع الامام البخاري نفسه أن يدعي أن كتابه صحيح بدرجة كاملة تبلغ صحة القرآن الكريم مثلا — انما هي صحة نسبية ، لكن الهجوم على الحديث عامة — والبخاري ومسلم ورواة الحديث خاصة ومنهم أبو هريرة وعائشة رضي الله عنهما — أمر استفاض العلم به وبأهدافه ، والذين يقفون وراءه من الروافض — والذين يسيرون في هذا الركب يغلب عليهم سوء القصد والتلمذة على أعداء السنة — هذا هو المراد — وهو ما يجب ان نحذر منه — فان الثقة الغالية يزعزعها شيء تافه ، كما يحاول شخص أن يثبت أن مصرفاً عالمياً أخطأ في قائمة الحساب .

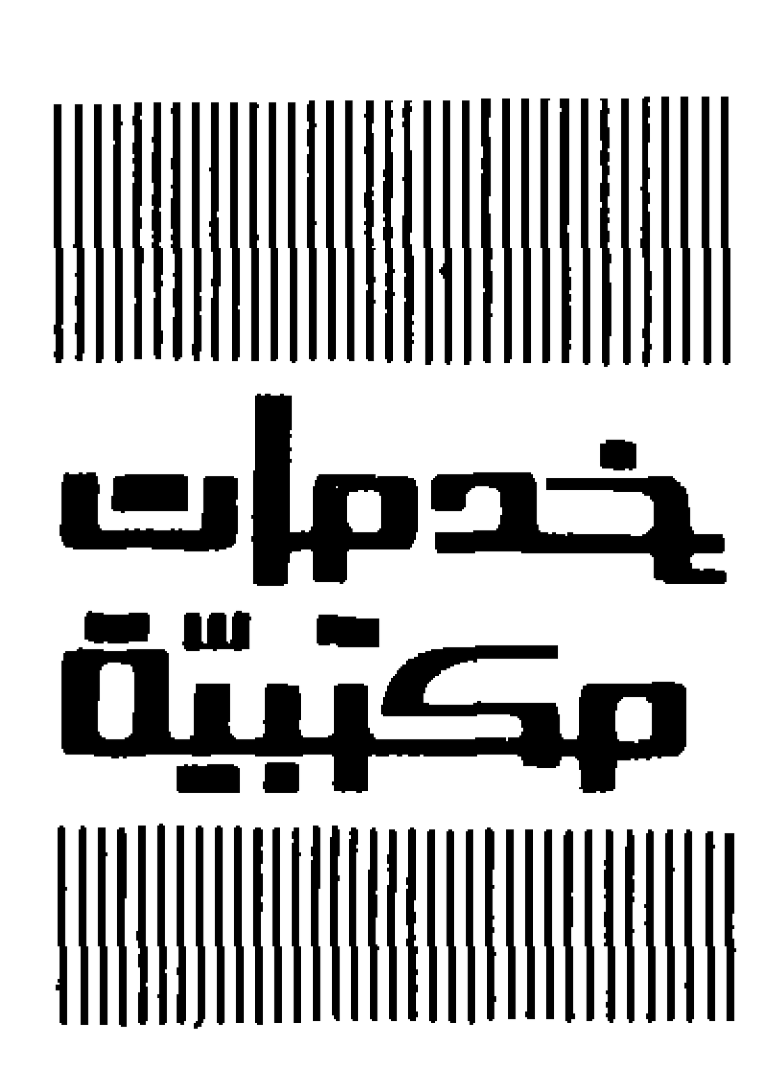
في الفقرة ٨ يقول الناقد « بل كان عليه أن يذكر المصدر المباشر من كتب طه حسين » اننا نعلم أن بعض الناس يقول كلاماً في مجالسه يتناقله الناس عنه ولا يجرؤ أن يثبته في كتبه — فان كان لدى الكاتب الذي نقل عنه وهو الأستاذ أنور الجندي ما يثبت به قوله فهذا يكفي — على أن سيرة طه حسين تدل عليه ، وكاتبنا ليس بصدد التحقيق العلمي كما قال .

في الفقرة ٩ بصدد المخطط الصهيوني .. ان الذي أورده (التل) هو مجرد مقارنة أفكارهم بواقعهم العملي — والاستشهاد بذلك مفيد ، والذي ذكره الناقد صحيح فلا ينبغي أن نعزو لهم كل التفوق — ولكن أيضاً يجب أن نعرف أفكار غيرنا لنحذرها ونعد لمقاومتها .. ومن المحزن أن بروتوكولاتهم أصبحت دستوراً لباقي حكام بلاد الإسلام وليس لهم فقط .

في الفقرة ٢٢ يقول الناقد عن السلفيين « وما العيب في أن تنفر لهذه المهمة جماعة .. الخ » طبعاً لا عيب في هذا — كما لا عيب في أن تنفر للتبليغ جماعة .. ولكن العيب في أن تقعد تلك الجماعة عن باقي الواجبات الإسلامية — فلسفة أو هروباً — وتظن أن ما تفعله هو كل الإسلام ثم تنبري لتجريح الآخرين سراً أو علانية — الأمر الذي نشاهده كثيراً .

في الفقرتين ٣٣ — ٣٤ أنا مع الناقد في أن أفكار الشهيد سيد قطب رحمه الله بعد عام ١٩٥٤ — قد تطرف بعضها بحيث اضطربت به أفكار كثير من الشباب . فليس معقولاً أن نحكم على المجتمعات بالكفر ثم نختار في اعتزالها أو مخالطتها وفي التواضع معها أو الاستعلاء عليها .. ولكن الأولى أن يقال أنها تشبه الجاهلية وإن كانت مسلمة . والله اعلم .

★ ★ ★



دليل القاريء
إلى الكتب الجديدة

صلاح الدين حفني
وزارة التربية ـــ الكويت

متولي ، عبدالحميد/مناهج التفسير في الفقه الإسلامي . جدة : شركة مكتبات عكاظ ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ـــ ١٩٤ ص ، ١٩ سم .

يكتسب موضوع التفسير أهميته من اعتماد التشريع عليه في استنباط الأحكام ، ولذلك فقد حظى علم التفسير باهتمام العلماء والمجتهدين قديماً وحديثاً .

وينقسم الكتاب إلى مبحثين :

المبحث الأول : نبذة موجزة عن التفسير لدى رجال الفكر الوضعي . وفيها يستعرض مناهج المدارس المختلفة في تفسير القوانين مثل مدرسة الالتزام بالنص والمدرسة التاريخية أو الاجتماعية وأخيراً المدرسة العلمية .

المبحث الثاني : خصصه للحديث عن مذاهب ومناهج التفسير في الفقه الإسلامي . وفيه يواكب مسيرة التفسير ابتداءً من عصر الرسول ﷺ ثم عصر الصحابة والخلفاء الراشدين .

ينتقل بعد ذلك إلى التفسير في العصر الأموي وعصر كبار الأئمة ويفيض الحديث عن مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث وأهم خصائص هاتين المدرستين مع دراسة مقارنة للمدارس الأخرى التي تعني بتفسير القانون الوضعي ، ويتعرض بعد ذلك لأهم الأسباب التي أدت إلى ظهور

مدرسة الرأي بالعراق ، ومدرسة الحديث بالحجاز وخاصة المدينة ، وقد خصص جانباً لا بأس به للحديث عن المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة ، التي بدأ تكوينها في أواخر العصر الأموي وبداية العصر العباسي ، والأسباب التي دعت إلى وصف مذهب ابن حنبل بالتشدد .

يستعرض المؤلف بعد ذلك أنواع التفسير منذ نهاية عصر الأئمة الكبار حتى بداية العصر الحديث ثم منهج تفسير الفقهاء المقلدين حيث قسمهم إلى قسمين ، فريق المقلدين المتطرفين وفريق المقلدين المعتدلين .

ينتقل بعد ذلك للحديث عن ابن تيمية ومنهجه ثم الغزالي ثم عن المعتزلة ، نشأتهم ومبادئهم .

وفي النهاية يتحدث المؤلف عن التفسير في العصر الحديث شارحاً منهج الشيخ محمد عبده في التفسير .

ثم يدلي بعد ذلك بوجهة نظره في هذا الموضوع الحيوي الذي تعتمد عليه الشريعة الغراء ،في ستنباط الأحكام لتواكب به كل عصر وكل زمان . ويبين أن سبب بقاء المذاهب المشهورة هو مرونتها وعدم تشددها وتكيفها مع الظروف في حدود النص ليؤكد بذلك ملائمة الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان .

★ ★ ★

الفرت ، محمد أبو الغيط وقلعة جي ، محمد روّاس/العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الهدامة . الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٤٢٢ ص ، ٢٤ سم .

استهل المؤلف الكتاب بمقدمة قيمّة ، استعرض فيها معنى العقيدة والدين ونشأة الدين ومميزات العقيدة الإسلامية ومصادرها .

ثم قسم الكتاب إلى أربعة أبواب :

الباب الأول : من أربعة فصول حول الإلهيات وبدأ من قصة الخلق ، ومبدأ العقل والنقل في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى ، وقد أورد الأدلة العقلية والكونية على ذلك .

ثم تعرض بعد ذلك لموضوع صفات الله تعالى . وتحدث في صفات التنزيه عن الوحدانية والقِدم والبقاء والمخالفة للحوادث . وفي صفات الكمال تحدث عن العلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والحياة . ثم أورد مباحث عن القضاء والقدر والجبر والاختيار .

الباب الثاني : ويقع في سبعة فصول .

الفصل الأول . عن حاجة الانسان إلى الرسول ، وأسس المعرفة في الانسان ، ومحدودية العقل البشري .

الفصل الثاني : اورد مباحث حول الوحي . انواعه ، والحكمة من بعث الرسل .

الفصل الثالث : صفات الرسل ، الصدق ، التبليغ ، الفطانة ، والعصمة .

الفصل الرابع : أورد فيه مباحث حول المعجزة ، أهدافها وأنواعها .

الفصل الخامس : وخصصه للحديث عن خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد رسول الله ﷺ ، ومعجزاته واثبات رسالته ، وكيف أن القرآن هو المعجزة العقلية الخالدة .

الفصل السادس : ذكر الرسول ﷺ في الكتب السماوية ، التوراة والانجيل .

الباب الثالث : وتحدث فيه عن الإيمان بالغيب ، تعريفه ، حكمه . ثم الإيمان بالملائكه ، وتعريفهم ودليل وجودهم اسماؤهم ، عددهم ، مساكنهم ، صفاتهم ، وظائفهم ثم آثار الإيمان بهم .

ثم انتقل للحديث عن الجن : تعريفهم ، حكم الإيمان بالجن ، خلقهم من نار — اشكالهم ، تكاثرهم ، قدرتهم .

ثم خصص بحثاً للحديث عن تحضير الأرواح . ثم تحدث عن عالم البرزخ وحقيقة الموت ومفهوم البرزخ ومصادر العلم عن البرزخ وسؤال الملكين وعذاب القبر .

وأخيراً تحدث عن أشراط الساعة .

الباب الرابع : تحدث فيه عن بعض المذاهب الهدامة المعاصرة وبدأها بالفرق الهدامة المنشقة عن الإسلام ، ثم المذاهب الوضعية الهدامة المعاصرة وأهمها الماسونية نشأتها وتطورها وأهدافها ثم القومية فالشيوعية وقد أسهب المؤلف في الحديث عن تلك المذاهب بدقة وشمول .

* * *

متولي ، ابوبكر الصديق عمر/اقتصاديات النقود في إطار الفكر الإسلامي . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م . — ١٥٨ ص ، ١٩ سم (سلسلة الاقتصاد الإسلامي) .

لعل الظروف التي يمر بها العالم الإسلامي اليوم من محاولات جادة لإيجاد البدائل الإسلامية لما هم عليه من أوضاع تحكمها قوانين وضعية لعلهم بحاجة ماسة لدراسات تطبيقية وافية لتغطية كافة مجالات الحياة . ويعتبر الجانب المالي من أهم الجوانب التي يعني بها المسلمون ويساعد على ذلك وجود مصارف إسلامية في شتى أرجاء الوطن الإسلامي بل وفي بعض الدول الأوروبية لخدمة رأس المال الإسلامي . وكذلك الأفراد الذين يبحثون عن البديل الإسلامي لتعاملاتهم .

والكتاب من هذه الزاوية يسد ثغرة في حياة المسلمين حيث أنه على مدى خمسة فصول يلقي الضوء على النقاط التالية :

الفصل الأول : مفاهيم إسلامية في المال والنقود . ويتناول الحديث فيه عن مفهوم المال في الفقه الإسلامي وما هو المقصود بالنقود ومعنى الاكتناز والفرق بينه وبين الأدخار .

الفصل الثاني : وظائف النقود في الاقتصاد الإسلامي . يتحدث فيه عن وظائف الذهب والفضة ووجهة نظر الإسلام في النقود الورقية .

الفصل الثالث : النظام النقدي في ضوء التطبيق الإسلامي وفيه يتناول الحديث عن النظام النقدي المعدني قبل وبعد الإسلام ثم النظام النقدي الورقي من منظور إسلامي . وينتقل بعد ذلك للحديث عن الائتمان النقدي والشريعة الإسلامية ونقود الودائع والبنوك الإسلامية ثم الضوابط الشرعية للمضاربة .

الفصل الرابع : بيت المال ووظائفه النقدية في التطبيق الإسلامي ويتناول الحديث فيه عن بيت المال كمؤسسة مالية ومصرفية ثم النظام المحاسبي والمستندي في بيت المال .

الفصل الخامس : الفكر الإسلامي وتغير قيمة النقود وفيه حديث عن القيمة الداخلية والخارجية للنقود وآراء الفقهاء في تغير قيمتها ثم غلاء ورخص الفلوس .

والكتاب رغم صغر حجمه ، يعتبر تغطية جيدة ــ يقوم بها متخصص ــ للمباديء الإسلامية التي يقوم عليها النظام النقدي من الوجهتين النظرية والتطبيقية .

* * *

حواس ، عبدالوهاب السيد السباعي/المضاربة للماوردي . القاهرة : دار الأنصار ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٣٤٠ ص ، ٢٤ سم .

الماوردي أحد أعلام المذهب الشافعي ، وتعتبر موسوعته الضخمة **الحاوي الكبير** ذروة ، ما وصل إليه فقه المذهب الشافعي في القرن الخامس الهجري ، كما تضم هذه الموسوعة جوانب غزيرة من العلوم المختلفة كعلم أصول الفقه ، وعلوم القرآن والحديث والتاريخ والآداب والأخلاق والسياسة وغيرها من العلوم .

وكتاب المضاربة يقع في الجزء التاسع من مخطوطة الحاوي الكبير بالنسخة رقم ٨٢ فقه شافعي ، ويبلغ عدد صفحاته ٨٨ صفحة من القطع الكبير .

ولقد قام المؤلف بتحقيقه ودراسته والتعليق عليه فأخرج لنا كتاباً في ثوب عصري وقسمه إلى ثلاثة أقسام . قسم دراسي ، وقسم التحقيق والقسم الثالث دراسة تطبيقية .

أولاً : القسم الدراسي : وفيه ثلاثة أبواب .
الباب الأول : وفيه ترجمة للماوردي ، عصره ، حياته وشخصيته .

الباب الثاني : ذكر فيه شيوخ الماوردي ، المعاصرين له والسابقين وقسمهم إلى شيوخ في الحديث ، وشيوخ في الفقه ثم شيوخ في اللغة العربية .

الباب الثالث : تراث الماوردي وآثاره العلمية . وفيه مذهبه العلمي ومنهجه في الكتابة ومؤلفاته المختلفة في الفقه والتفسير والادب والأخلاق والسياسة وغيرها من العلوم . كما خصص فصلاً لذكر تلامذة الماوردي .

ثانياً : قسم التحقيق : وقد قسمه إلى مسائل وقسم المسائل إلى فصول . وكلها تدور حول المضاربة من حيث التعريف بها ومشروعيتها وما يتعلق بها .

ثالثا : الدراسة التطبيقية :

وتتناول البنوك الإسلامية والتطبيق العملي ، على المستوى الدولي والمحلي مستعرضاً بذلك تجارب البنوك الإسلامية التي انشئت في الدول العربية مثل مصر والسودان ومنطقة الخليج .

هذا وقد ختم الكتاب بفهرس للآيات وآخر للأحاديث النبوية وثالث للآثار ورابع للأعلام ثم فهرس للموضوعات .

* * *

سلطان ، محمود السيد/مسيرة الفكر التربوي عبر التاريخ جدة : دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ـ ٢٤٠ ص ، ٢٤ سم .

ينقسم الكتاب إلى أربعة أبواب

الباب الأول : يتناول الحديث عن البداية التربوية في الحياة البشرية الأولى ــ الفكر التربوي في مصر في فجر الحضارة كنموذج من الفكر التربوي في الشرق القديم ــ الفكر التربوي في اليونان ، كنموذج من الفكر التربوي في الغرب القديم ، ثم الفكر التربوي المسيحي .

الباب الثاني : يتناول التربية الإسلامية وبعض الملامح الفكرية فيها ، ثم يتحدث عن المضامين التربوية في القرآن الكريم مثل « المضمون التربوي للمعلم في الإسلام » ، المضمون التربوي لنظرة الإسلام للمرأة والمضمون التربوي للتكافل الاجتماعي وللحرية الانسانية » وأخيراً يتحدث عن أهداف التربية في الإسلام وخصائصها .

الباب الثالث : خُصص لاستعراض نماذج من الفكر التربوي الحديث فتناول عصر النهضة الاوروبية ، ملامحه الفكرية والاجتماعية ومناقشة لبعض الآراء الفكرية المختلفة في ذلك العصر ثم نماذج من الفكر التربوي في القرن السابع عشر والثامن عشر في أوروبا ، تعرض فيها لنماذج من الفكر التربوي عند

جان جاك روسو وإميل ، ثم عرض لنماذج من الفكر التربوي في القرن التاسع عشر والعشرين في أوروبا تعرض فيه لآراء فروبل وهربارت وجون ديوي .

وأفرد الباب الرابع والأخير للحديث عن الفكر التربوي العربي في العصر الحديث حيث ناقش آراء بعض المفكرين من أمثال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك ومحمد عبده . ثم تناول الفكر التربوي العربي في القرن العشرين وفيه مناقشة لبعض القضايا مثل قضية التعليم لكل الناس ، عملية التربية ، التأثر بالفكر الغربي ، الإطار الفكري .

* * *

البار ، محمد علي/المسلمون في الاتحاد السوفيتي عبر التاريخ جدة : دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـ ٢ ج ، ٧٩٠ ص ، ٢٤ سم .

منذ ظهور الإسلام والعالم بأسره شرقه وغربه يعد العدة ويرسم الخطط لمحاربته والقضاء عليه وعلى معتنقيه إلا من شرح الله صدورهم وهداهم إلى الصراط المستقيم .

وصدرت مؤلفات عديدة تلقي الضوء على محاولات الاستعمار الغربي ومن يدور في فلكه للنيل من العالم الإسلامي ومن مقدساته وتراثه .. وقليل ذلك الضوء الذي سُلِّط على محاولات الشرق في ذلك الدرب .

وجاء الكتاب الذي بين أيدينا ليسد تلك الثغرة ويوضح في جلاء تام كيف دأب الدب الروسي ــ في كل حالاته وثنياً وصليبياً وشيوعياً ــ على التهام الأراضي الإسلامية جزءاً تلو الآخر بالخداع حيناً ، والوعود الكاذبة حيناً آخر ، وأخيراً بالبطش السافر .. وما أحداث أفغانستان عنا ببعيد .

والكتاب مكون من جزءين الأول ثلاثة عشر فصلاً والثاني أربعة عشر فصلاً في تسلسل واحد يعرض المؤلف من خلالها الأحداث حسب تسلسلها التاريخي .

وقد ألقى المؤلف نظرة عامة على أوضاع المسلمين في الاتحاد السوفيتي عبر التاريخ ــ ثم تاريخ دخول الإسلام إلى هذه الأصقاع حيث بدأ في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه عام ١٨ للهجرة وظل ذلك المد الإسلامي في الانتشار حتى وصل إلى أن حكم المسلمون روسيا وبالذات موسكو لمدة ٢٤٠ عاماً ــ وذلك عندما اسلمت القبائل المغولية في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) ثم ظهور المدن الإسلامية العريقة مثل بخاري وسمرقند وترمذ وخوارزم وغيرها من المدن التي انجبت للعالم الإسلامي نوابغ العلوم الإسلامية المشهورين .

استعرض بعد ذلك ظهور الامبراطورية الروسية نتيجة للخلافات التي نشبت بين الإمارات التترية المسلمة وانشغالهم بالقضاء على بعضهم البعض . فانقض عليهم الدب الروسي ممثلا في الدولة الصليبية التي قامت في موسكو مدعية حماية الكنيسة الشرقية بعد اعتناقهم للمسيحية الأرثوذكسية ورفعهم لواء الحقد الصليبي ضد الإسلام . وبدأوا في الاستيلاء — بالحيلة والدهاء على الإمارات الإسلامية واحدة تلو الأخرى وفرضوا على المسلمين الردة إلى المسيحية أو التصفية الجسدية أو الهجرة . وتعرض المسلمون في تلك الحقبة إلى أشد ألوان الاضطهاد الديني والوحشية الهمجية على أيدي الروس الذين توالى زحفهم حتى وصلوا إلى آسيا الوسطى في القرن التاسع عشر . وكان أملهم الوصول إلى اسطمبول — عاصمة الخلافة الإسلامية آنذاك — وما ردعهم إلا أطماع القوى الاستعمارية الأخرى التي حرصت على ألا يفوتها نصيبها في تركة الرجل المريض .

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى استعراض اوضاع المسلمين في جمهوريات الاتحاد السوفيتي المختلفة .

ثم سياسة الحكومة السوفيتية إزاء الإسلام والمسلمين .

وتحدث عن دور العلماء المسلمين في انتشار الإسلام ومواجهة الالحاد والشيوعية في الاتحاد السوفيتي .

كما خصص المؤلف فصولا من الكتاب لذكر أبرز العلماء المسلمين الذين ظهروا في المناطق الإسلامية في الاتحاد السوفيتي وعلى رأسهم الامام البخاري والشيخ الرئيس ابن سينا والخوارزمي والفارابي ، والنسفي ، والبيهقي ، والنسائي ، وغيرهم كثير ممن خدموا الإسلام بمؤلفاتهم الغزيرة .



الموزعون المعتمدون
لمجلة
المسلم المعاصر

- **الموزعون المعتمدون**

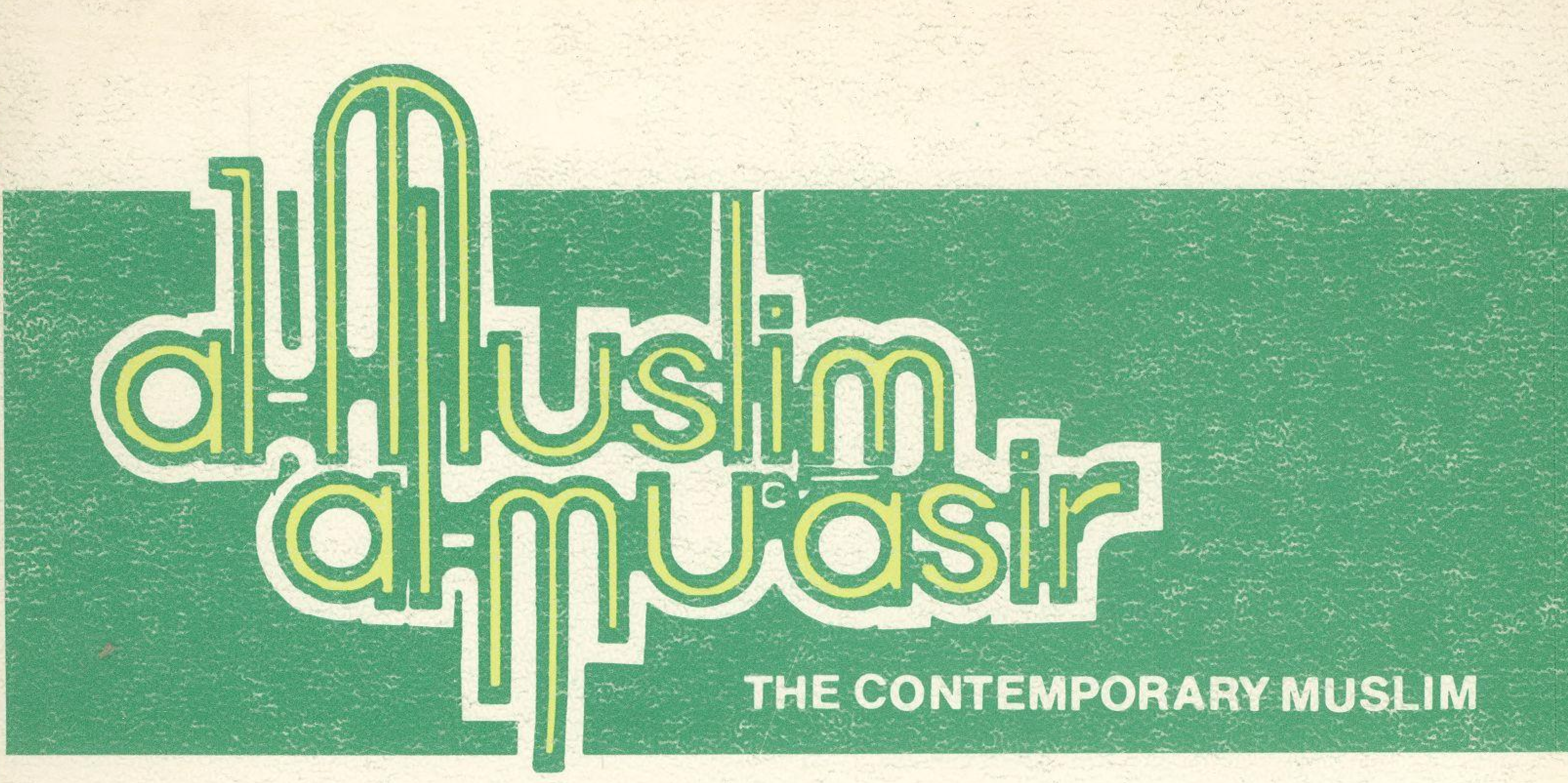
مصـر : مؤسسة الأهرام شارع الجلاء القاهرة .
تونس : الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج ــ تونس .
المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع والصحف ص ب ٦٨٣ الدار البيضاء .
باقي دول العالم العربي : الشركة العربية للتوزيع ص ب ٤٢٢٨ بيروت .
المملكة المتحدة : دار الرعاية الإسلامية ــ لندن .
الولايات المتحدة الأمريكية وكندا : منشورات العصر الحديث
آن آربر متشجان .

- **الأعداد السابقة**

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ ــ ١١ بيروت .
مصـر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة .
الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت .
تونس : مكتبة الجديد ٧ مكرر شارع باب بنات تونس .

- **الاشتراكات**

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة ــ الكويت



Vol. 10
No. 37

Al-Muharram 1404
Safar
Rabi' I

November 1983
December
January 1984